Irénikon

TOME XX

1er Trimestre. 194

PRIEURÉ BÉNÉDICTIN D'AMAY, CHEVETOGNE, BELGIQUE
ÉDITIONS DU CERF, Bd LATOUR MAUBOURG, 29, PARIS, VIIe

Irénikon

TOME XX

1947

PRIEURÉ BÉNÉDICTIN D'AMAY, CHEVETOGNE. BELGIQUE
ÉDITIONS DU CERF, Bd. LATOUR-MAUBOURG, 29, PARIS, VIIe

IRÉNIKON

Tome XX. 1er trimestre 1947.

Note de la Rédaction.

Le succès remporté par le petit volume de V. Losskij, Essai sur la théologie mystique de l'Église d'Orient, *paru il y a deux ans environ (Paris, Aubier), a démontré que la pensée occidentale était mûre pour une initiation plus approfondie aux questions théologiques spécifiquement orientales. Nous aurons à revenir sur ce livre, et nous nous contentons de signaler ici que si, il y a trente ans, un tel ouvrage avait été livré à la publicité en langue française, il n'aurait rencontré que peu de lecteurs, et parmi ceux-ci, presque exclusivement des adversaires. Les réserves qu'il y a à faire à son sujet au point de vue de la doctrine catholique n'alourdissent nullement l'entraînement sympathique que le lecteur ressent à chaque page de ce livre. Si dans vingt ans un ouvrage plus copieux et plus approfondi encore sur des questions similaires venait illustrer notre littérature, nul doute qu'il connaîtrait une compréhension encore plus large et une compétence plus grande de la part du public cultivé. Le rapprochement des esprits opère de plus en plus, et c'est là un bel encouragement pour les unionistes d'aujourd'hui.*

Les pages qui sont publiées ci-après sur la théologie de Grégoire Palamas sont un peu dans la même ligne. Elles déconcerteront peut-être le lecteur beaucoup plus qu'un ouvrage comme celui de V. Losskij, par leur caractère assez rebutant. Elles atteignent cependant une des plus importantes réalités de la théologie de l'Église orthodoxe.

La difficulté que rencontrent nos esprits occidentaux devant les notions sur Dieu qui sont développées autour du palamisme, tient en grande partie à la précision que la scolastique aristotélicienne a apportée à la distinction entre Dieu et le monde. On a fait remarquer jadis, et c'est maintenant un principe acquis en histoire, que toute la philosophie du moyen âge latin ne s'identifie pas avec la scolastique. A côté d'elle, bon nombre de systèmes plus ou moins teintés d'émanatianisme, de monisme ou de dualisme ontologique ont été élaborés, en conjonction avec les théologies des âges précédents. On les a généralement logés tous à l'enseigne panthéiste. Les études approfondies de ces systèmes y ont découvert des nuances importantes qui corrigent au moins l'opinion simpliste peu favorable qu'on s'était faite au sujet de leur orthodoxie (cfr par exemple M. CAPPUYNS, Scot Erigène, *Louvain,* 1933). *Une partie des erreurs attribuées à la théologie de Grégoire Palamas ont la même cause. Si l'on trouve chez les Pères beaucoup de notions rigoureuses concernant Dieu et le monde, chez un certain nombre d'entre eux, — notamment chez saint Grégoire de Nysse et chez le pseudo-Denys — on en trouve aussi qui sont floues, et ont pu donner lieu à des interprétations d'apparence étrange. Elles n'en ont pas moins laissé des traces dans la tradition de l'Église. C'est à elles que se rapportent entre autres la théologie de la Sagesse et celle de la Lumière. Elles sont à ranger dans la catégorie de toutes ces doctrines que nous appelons volontiers panthéistes, quoique peut-être quelquefois à tort, et qui n'ont jamais cessé d'exister en marge de la pensée scolaire. Tout ce qui touche à la création* ab aeterno, *à une matière spirituelle, et même à des notions peu dégagées de la vieille* materia prima *leur est souvent apparenté. Il arrive que dans ces doctrines, des richesses traditionnelles aient pu être conservées avec plus de soin qu'ailleurs, et ce serait mauvaise grâce de ne les considérer d'emblée qu'avec malveillance. « Il y a plus de choses dans le ciel et sur la terre que dans toute votre philosophie », disait Hamlet*

à Horatio. Ces systèmes dont nous parlons — et la théologie orientale, qui n'a pas eu de scolastique, s'y rattache généralement — ont justement la volonté de ne rien exclure, de ne se séparer ni d'abstraire de rien. En eux, on pourra peut-être de-ci de-là retrouver des éléments fort oubliés.

Certains théologiens modernes recherchent avidement, pour la servir à nos contemporains, une théologie du temporel et des valeurs terrestres. Ce qui, à ce point de vue, fait assez piètre figure en dépendance des philosophies abstractives, trouverait par contre un écho singulièrement éloquent dans beaucoup de ces anciennes doctrines. Il y a peut-être là une indication pour le chercheur. C'est dans ce sens, bien certainement, qu'il faut comprendre les phrases du P. Boulgakov et de J. Lagovskij, que nous citions dans l'éditorial de notre précédent fascicule (p. 243-244), *et que nous avons lues avec satisfaction — provenant pourtant d'une autre source que la nôtre — dans l'ouvrage récent de* G. THILS, Théologie des réalités terrestres (*Desclée de Brouwer*, 1946, *pp.* 21-25), *dont il sera reparlé une autre fois.*

* * *

L'archimandrite Cyprien Kern, auteur de l'étude qui suit sur Palamas, est professeur de patrologie à l'Institut de théologie orthodoxe de la rue de Crimée à Paris. Son attention scientifique a été depuis longtemps attirée par le grand évêque de Thessalonique canonisé par l'Église orthodoxe. En 1943, *il publiait un article* Les ancêtres spirituels de saint Grégoire Palamas, *Essai d'une généalogie spirituelle, dans* Bogoslovskaja mysl (*La pensée théologique ; Travaux de l'Institut de théologie orthodoxe, p.* 102-131) *et, le* 5 *avril* 1945 *il soutenait une thèse intitulée* L'anthropologie de saint Grégoire Palamas, *qui lui valut le grade de docteur en théologie. Les lecteurs d'*Irénikon *seront très reconnaissants au Rme P. Kern de l'étude que nous publions ici avec gratitude, à titre d'information et de réflexion, en nous tenant scrupuleusement, vu sa complexité, à son texte russe.*

Les éléments de la théologie de Grégoire Palamas.

C'est ici la limite de ce que les Chérubins couvrent de leurs ailes.
S. Athanase dans sa première Épître à Sérapion de Thmuis.

Cette esquisse se présente comme un simple exposé de la théologie de Grégoire Palamas, sans aucune appréciation critique. Deux travaux sérieux consacrés à ce sujet sont venus s'ajouter ces derniers temps à la maigre littérature palamite : les articles de M. JUGIE, *Grégoire Palamas*, et *la Controverse palamite,* dans le *Dictionnaire de Théologie catholique* (t. XI, col. 1735-1818), et le travail du P. Basile Krivošein dans le recueil *Seminarium Kondakovianum*, T. VIII (Prague, 1936), sous le titre *La doctrine théologique et ascétique de saint Grégoire Palamas*.

Le premier article se signale par le souci de précision scientifique qui caractérise le *Dictionnaire* où il a paru, mais cependant aussi par un certain parti-pris et un manque de sympathie à l'égard du palamisme et de l'hésychasme. L'étude du P. Krivošein, traduite en allemand et en anglais, n'embrasse pas toute la conception théologique de Palamas, mais s'attache davantage à sa doctrine ascétique. Quant aux travaux antérieurs sur le palamisme, mentionnés dans les index bibliographiques de ces articles, ils sont, il faut le dire, en grande partie surannés.

I. La théologie apophatique.

Avant d'esquisser brièvement les opinions théologiques de l'auteur dont nous avons entrepris l'étude, il est nécessaire de rappeler tout d'abord ce qu'est la méthode apophatique en théologie, fondement de toute la doctrine palamite.

On peut emprunter le principe qui est à la base de l'intuition théologique et mystique de l'Orthodoxie à ce texte liturgique : « Ne décrivez pas la divinité, ne mentez pas, aveugles, car elle est simple et indivisible » (1).

La théologie apophatique a été envisagée dans la pensée orthodoxe selon deux points de vue. Le premier est un point de vue rationnel ou déductif ; le second un point de vue mystique. On nommerait plus exactement le premier « dialectique », mais, pour éviter toute amphibologie, nous préférons l'appeler déductif, le terme « dialectique », dans son acception courante, étant employé pour désigner un autre caractère de la même théologie. Ce point de vue déductif est celui que l'on adopte naturellement devant la transcendance divine. En effet, Dieu en tant que principe transcendant au monde, ne peut être inclus dans le monde et dans le créé, ni par conséquent dans l'intelligence humaine. Il est si élevé, et, en tant qu'absolu, si inaccessible, qu'aucune pensée ne peut le saisir, qu'aucune définition logique ne peut s'y appliquer, car le concept est déjà en lui-même une sorte de limitation (2). C'est pourquoi, dans la problématique du nom divin, il faut se refuser résolument à toute recherche d'une dénomination quelconque de l'essence même de Dieu. Les concepts proprement dits ne peuvent s'appliquer à cette essence, et aucun nom n'est susceptible de l'exprimer dans quelque mesure que ce soit.

Platon l'avait déjà clairement aperçu. Dans le *Timée* il considère qu'il est difficile de concevoir l'Auteur et le Père de toutes choses (3). Dans le *Cratyle*, l'esprit humain est condamné à une certaine impuissance sous ce rapport : Les noms que les hommes ont inventés pour les dieux, dit-il, ne leur conviennent en aucune manière (4). Cette

(1) *Oktoich*, 1er ton, canon des complies du lundi.
(2) *Gregor. Nazianz.*, Oratio 28 ; PG, 36, 40.
(3) *Timée*, 28 c ; éd. Les Belles Lettres, Paris, 1925, p. 141.
(4) *Cratyle*, 401 a ; *ib.*, 1931, p. 77.

pensée, le néo-platonisme l'a faite sienne. Nous n'avons ni la connaissance ni la compréhension de Dieu. C'est pourquoi nous exprimons « ce qu'il n'est pas », mais nous n'exprimons pas « ce qu'il est » (1). L'« Un » est miracle ; il est le « non-existant » car, en réalité, n'existe pas pour lui de nom adéquat (2).

Saint Augustin reprend la pensée de Plotin : *Deus ineffabilis est ; facilius dicimus quid non est quam quid est* (3). Philon — aussi tient un langage semblable. Dieu est pour lui « sans qualité », ἄποιος (4). Ce thème deviendra une idée fondamentale de toute la théologie patristique, et sera repris maintes fois plus tard dans le développement de la pensée chrétienne. Le point de vue apophatique, pour étudier le problème du nom en général et du nom de Dieu en particulier, doit conduire en toute rigueur au nominalisme. On comprend ainsi la réplique cinglante qu'au nom de tels principes Eunomius devait s'attirer, lui si confiant dans la possibilité de connaître l'essence divine et de la définir par des mots. La phrase célèbre d'Eunomius : « Je connais Dieu mieux que je me connais moi-même » (5), est diamétralement opposée à la théologie négative des Pères. L'eunomianisme est sur ce point l'ultime affirmation de la méthode cataphatique.

Pour saint Basile, les dénominations privatives qui nient en Dieu l'un ou l'autre attribut emprunté au monde créé, ne peuvent naturellement définir le contenu positif du concept de Dieu. L'essence divine n'est pas quelque chose de ce qui n'appartient pas à Dieu, mais l'Être même de Dieu (6). Saint Grégoire de Nazianze sait que « Dieu existe,

(1) *Ennéades*, V, VIII, 14 ; *ib.*, p. 68.
(2) *Ibid.*, VI, IX, 5 ; p. 178.
(3) *Ennaratio in psalm.* 85, 8 ; PL, 37, 1090.
(4) *Leg. allegor.*, I, 142.
(5) *Apud* EPIPHANIUM, *Adv. Haeres.*, l. III ; P. G., 42, 521 C.
(6) *Contra Eunomium*, l. I ; PG, 29, 536 C.

mais non ce qu'il est » (1). Et, bien que Dieu soit pour lui « supérieur à toute essence » (2), il n'en partage pas moins la conviction de saint Basile, à savoir que le nom de Dieu *θεός*, qu'il le fasse venir de *θέειν*, courir, ou de *αἴθειν*, brûler, est un nom relatif. Il faudrait trouver un nom qui exprimât l'essence de Dieu, son aséité, son être, être qui n'est lié à quoi que ce soit. Or la désignation *ὁ ὤν* appartient effectivement à Dieu et à lui seul, sans doute (3), mais la divinité elle-même est infinie et supra-intelligible (4).

De même, pour saint Grégoire de Nysse l'expression biblique *Je suis celui qui suis* est la seule marque de la véritable divinité (5). Il est intéressant de constater que les Cappadociens, tout en affirmant la transcendance de Dieu par rapport au monde, trouvent cependant que l'unique nom qui lui convienne est *Celui qui est*, celui qui est réellement (*ὁ ὤν*, *ὁ κυρίως ὤν*), et identifient par là Dieu avec l'être authentique qui s'oppose au non-être. Cependant saint Grégoire de Nysse, plus mystique, fait observer que *Celui qui est* ne peut être comparé à aucun être créé : « De tout ce que les sens appréhendent et de ce que l'esprit contemple, il n'y a rien qui existe, à parler véritablement, en dehors de l'essence supérieure à tout, qui est cause de tout et de qui tout dépend » (6). Aussi faut-il chercher un certain être indépendant de toutes les essences communes.

Venons-en au point de vue mystique de la théologie apophatique. Il ne faut pas penser que nous avons affaire ici à un point de vue qui exclue l'autre. Ils mènent l'un et l'autre, par leur théologie, au même « néant » divin. Ce sont

(1) *Oratio theol.* II ; PG, 36, 32 et 37.
(2) *Oratio* VI *de Pace* ; PG, 35, 737.
(3) *Oratio* XXX ; PG, 36, 138 ; cfr S. JOAN. DAMASC., *De Fide orthodoxa* I, 9.
(4) *Oratio* XXXVIII; PG, 36, 317.
(5) *Contra Eunomium*, lib. VIII ; PG, 45, 768.
(6) *De Vita Moysis* ; PG 44, 333.

seulement des points de vue différents qui se complètent. Le premier ne met pas le théologien en possession de quelque donnée conséquente à l'incompréhensibilité de Dieu. Le second, au contraire, retire de la théologie apophatique une immense expérience mystique. Ce n'est plus le point de vue de la logique, mais celui de la mystique. Il trouve son expression la plus nette dans les écrits dits aréopagitiques. La divinité y est à la fois sans nom et en possède beaucoup, *ἀνώνυμον καὶ πολυώνομον* (1). Aucun des noms divins que l'on trouve dans la sainte Écriture tels que *Je suis celui qui suis, la Vie, la Lumière, Dieu, la Vérité, l'Éternel, l'Ancien des jours, le Roi des rois,* n'exprime l'essence de Dieu. Dieu est en dehors de tout cela, son nom est admirable (Jug. XIII, 18), car il est supérieur à tout nom. Aucune notion sensible ne peut nous aider à trouver une définition même approximative de Dieu. Dieu est « la cause de toutes choses et est supérieur à tout. Il n'est ni substance, ni vie, ni raison, ni esprit, ni corps, ni image, ni aspect, ni qualité, ni quantité ; il n'est rien des choses sensibles et ne possède en lui rien de tel » (2). « Dieu n'est ni ceci ni cela ; il n'est ni en tel lieu, ni en un tel autre. Bien que toutes choses subsistent en lui immuablement, cependant il n'est rien d'aucune d'elles» (3). Dieu n'est pas l'être, non parce qu'il lui est inférieur, mais parce qu'il lui est extérieur, n'étant pas inclus dans l'ordre de causalité inhérent à l'être. Il est « un vrai néant » en tant qu'il est exclu de tout ce qui existe (4). « Il n'est ni nombre, ni rang, ni grandeur, ni petitesse, ni mouvement, ni repos, ni siècle, ni temps, etc. » (5). Dieu surpasse toute essence, *πάσης οὐσίας ἐπέκεινα,* et

(1) *De divinis nominibus,* I, 6 ; PG, 3, 596 A.
(2) *De mystica theologia,* IV ; *ib.*, col. 1040 D.
(3) *De divinis nominibus,* V, 8 ; col. 824 AB.
(4) *Ibid.*, I, 5 ; col. 593 C.
(5) *De mystica theologia* ; col. 1045 D-1048 B.

« est ainsi en dehors de toute connaissance » (1). Il est hors de toute chose, impossible à atteindre et à comprendre. On comprend ainsi que l'auteur des *Noms divins* invite à « l'honorer d'un silence totalement pur » (2).

Mais cette invitation au silence n'implique pas un rejet de la théologie. Ce n'est là qu'une autre voie pour connaître Dieu — la voie de l'expérience mystique — qui se fera grâce à une purification ontologique de l'âme, la voie de l'erôs humain dans sa rencontre extatique avec l'erôs divin, la voie des mystiques de tous les siècles : de Moyse, de la *Spoudaia* de Plotin, du *Gnostique* de Clément d'Alexandrie. L'image préférée des écrits aréopagitiques, de saint Grégoire de Nysse comme de Maxime le Confesseur et des hésychastes postérieurs, est celle de « Moyse pénétrant dans la ténèbre » pour connaître « au moyen de l'ignorance », et pour être illuminé par la lumière ineffable qui jaillit de cette ténèbre. « Moyse, à la parole difficile, recouvert de l'obscurité divine, a annoncé la loi de Dieu, car secouant le voile des yeux de son esprit, il voit Celui qui Est et apprend réellement l'esprit de Sagesse » : voilà ce que l'expérience de l'Église connaît (3). C'est pourquoi la ténèbre mystique de l'ignorance n'est pas une manière d'obscurantisme non plus que l'apophatisme du pseudo-Denys une condamnation de la théologie déductive. L'apophatisme n'exclut pas une théologie positive. « Il ne faut pas supposer que la négation s'oppose à l'affirmation ; la cause première elle-même est antérieure et immensément supérieure à toute affirmation ou négation » (4) ; car « Dieu est connu en tout et en dehors de tout. Il est connu dans la connaissance et dans l'ignorance. Le concept, le mot, la connais-

(1) *De divinis nominibus*, I, 4 ; col. 593 A.
(2) *Ibid.*, 1, 3 ; col. 589 B.
(3) *Canon* de la Pentecôte, 1er ch., hirmos.
(4) *De mystica theologia*, I, 2 ; col. 1000 B.

sance, la perception, l'opinion, la représentation, le nom, etc., nous parlent de Dieu, mais en même temps, on ne peut le connaître, on ne peut l'exprimer, on ne peut le nommer. Il est ineffable » (1). Cette doctrine est reçue par les écrivains postérieurs à Denys et par Palamas lui-même. C'est ainsi que l'expérience mystique des disciples de l'Aréopagite unit de façon harmonieuse l'effort philosophique et l'illumination surnaturelle de la Révélation, provenant de la source de la Lumière. Les avances de Dieu, πρόοδοι, attendent que les audaces de l'esprit humain se portent à leur rencontre.

Après le pseudo-Denys, son commentateur et disciple Maxime le Confesseur prend la même position. Sa théologie apophatique se fonde sur les mêmes contemplations mystiques. La connaissance de Dieu n'est nullement claire et elle s'effectue par la voie de l'intuition mystique, et, comme pour l'auteur de la *Hiérarchie céleste*, correspond à une maturation intérieure et aux degrés d'une croissance spirituelle. « Pour cela, sont avant tout nécessaires la purification du cœur et une pieuse audace » (2). Le chrétien peut alors s'élever du premier degré d'un simple croyant à celui du disciple et jusqu'à celui de l'apôtre. C'est la voie de la victoire active sur les passions, la voie d'une montée progressive, puis de l'entrée dans la ténèbre, « dans un lieu d'illumination, privé de toute forme et de toute chose comme Moyse » (3). Devant une telle approche vers la source de la lumière, Dieu se révèle tel qu'il est réellement, esprit supra-substantiel et incompréhensible. C'est pourquoi pour Maxime, « Dieu se fait connaître non suivant son essence mais d'après la magnificence de ses créatures, et sa providence à leur égard. Nous voyons sa grâce, sa sagesse,

(1) *De div. nom.*, VII, 3 ; col. 872 A.
(2) *Capita theol. et oeconom.*, centur. I, c. 30 ; PG, 90, 1093.
(3) *Ibid.*, centur. I, c. 84 ; col. 1117 C.

sa force, se refléter en elles comme en un miroir » (1). « Dieu est incompréhensible. Mais, d'après ce que nous comprenons et connaissons, nous croyons à son existence » (2). « Dieu n'est pas une essence suivant notre manière ordinaire de parler, il n'est ni force, ni énergie » (3). Dans sa théologie apophatique, saint Maxime va jusqu'à déclarer : « Les deux thèses « *Dieu est* » — « *Dieu n'est pas* » peuvent être admises dans la contemplation de Dieu, et en même temps n'être admises ni l'une ni l'autre à strictement parler. On peut les admettre toutes deux, et non sans fondement : la première parce qu'elle affirme que Dieu est en tant que cause de toutes choses, la seconde parce qu'elle nie en Dieu, en raison de sa transcendance, en tant que cause même de l'être, tout ce qui appartient à l'être. Et cependant aucune de ces deux thèses ne peut s'admettre au sens strict, car aucune d'elles n'affirme positivement chacune des propositions que nous cherchons à établir. Il n'y a rien d'existant ou de non existant qui soit lié à Dieu en raison d'une nécessité de nature. En réalité tout ce qui est et que nous pouvons exprimer, est aussi loin de lui que ce qui n'est pas et dont nous ne pouvons parler. Il possède l'être simple, inconnaissable, inaccessible, entièrement inexplicable, transcendant à toute affirmation et à toute négation » (4). C'est pourquoi « la divinité, le divin est, en un certain sens, connaissable, et en un autre, inconnaissable ; connaissable, grâce à la contemplation de tout ce qui l'environne, inconnaissable en ce qu'il est en soi-même » (5). Nous retrouvons le même point de vue apophatique chez saint Jean Damascène (6), et

(1) *De caritate*, cent. I, c. 96 ; *ib.*, col. 981 C.
(2) *Cap. theol. et œconom.*, I, c. 8 ; col. 1085 C.
(3) *Ibid.*, I, c. 4 ; col. 1084, BC.
(4) *Mystagogia*, prœm. ; PG, 91, 664 BC.
(5) *De caritate*, cent. IV, c. 7 ; col. 1049 A.
(6) *De fide orthodoxa*, I, 4 ; PG, 94.

chez d'autres auteurs ecclésiastiques. Il est probablement superflu de noter que cet effort de pensée théologique et d'une certaine formulation du divin n'est pas particulier à la mystique des écrits de l'Aréopagite et de saint Maxime. Nous le trouvons également par exemple chez saint Basile que nous avons déjà mentionné. « Il n'y a pas un seul nom qui, embrassant toute l'essence de Dieu, suffirait à l'exprimer, mais une multitude de noms divers, pris dans leur acception particulière, en représentent un concept qui, bien que obscur et extrêmement pauvre en comparaison du tout, est cependant suffisant *pour nous*. De ces noms, dont nous nous servons à propos de Dieu, les uns indiquent ce qui est en Dieu, les autres au contraire ce qui n'y est pas. Ainsi ces deux termes, négation de ce qui n'est pas, et affirmation de ce qui est, nous aident à acquérir une certaine notion de Dieu » (1).

Ces deux points de vue de la théologie apophatique, malgré les différences qui les caractérisent, ne font que représenter deux aspects de la pensée patristique sur Dieu. Intérieurement beaucoup plus apparentés qu'opposés, ils sont reliés par une même conception de Dieu, d'un Dieu absolument suprasubstantiel, en dehors de tout être existant et absolument transcendant. Mais il existe aussi peut-être une autre théologie apophatique, comme l'a montré le P. S. Bulgakov. Elle oppose les deux points de vue négatifs suivants : 1) D'une part le caractère inexprimable et indéfinissable de ce qui est nié par la négation et correspond en ce sens à l'α privatif grec : ἄπειρον, ἀόριστον, ἄμορφον ; et d'autre part, 2) l'impossibilité de définir, en tant qu'état de potentialité, d'implicitation, mais non pas d'impossibilité formelle de définition, et qui correspond dans ce sens à la particule grecque μὴ qu'il faut rendre par « pas encore » ou « en attendant que ». Dans le premier cas, en raison

(1) *Contra Eunom.*, lib. I ; PG, 29, 533 C.

du « non » absolu de la théologie négative, il n'existe aucun passage logique vers un « oui » quel qu'il soit, d'un enseignement positif sur Dieu et sur le monde. Ici, l'opposition n'est pas dialectique, mais antinomique. Il n'y a aucun pont sur cet abîme, et on n'a qu'à s'incliner dans un mouvement de foi devant l'inexprimable. Dans la seconde alternative, la μὴ ὤν-ique opposition « être-néant » ne cache aucune antinomie. Celle-ci est niée dans la gnose rationnelle-mystique, et l'antinomie fait place ici à l'opposition dialectique. Il n'existe pas dans le cas présent quelque ὕλη divine, matière première dans laquelle et à partir de laquelle, selon les lois de la dialectique, surgirait le tout : la divinité, le monde et l'homme (1). Il est important de souligner que le premier point de vue engendre une théologie antinomique. Dans le second cas, « le *rien* se constitue facteur initial de l'existence dialectique » ; en d'autres termes « le rien existe ». « Il n'y a pas ici de passage antinomique inconditionnel de l'Absolu au relatif, du Créateur à la créature ; c'est seulement l'auto-affirmation d'un seul et même principe qui se développe au dedans de lui-même en transcendant ses modalités ». Aussi le P. Bulgakov unit-il en une même tendance antinomique tous les mystiques de l'Église, et les Saints Pères : Clément, Origène, les Cappadociens, l'Aréopagite, Maxime, Jean Damascène, Palamas, et même Nicolas de Cuse, tandis que pour lui Scot Erigène, Eckehart, Böhme représentent l'apophatisme dialectique.

Si dans notre analyse nous avons établi une distinction entre l'apophatisme des Cappadociens et des théologiens en général, d'une part, et celui de l'Aréopagite et des autres mystiques d'autre part, ceci ne saurait être en opposition avec l'opinion susmentionnée du théologien russe. La distinction que nous avons faite paraît être davantage

(1) *Svět nevečernij*, p. 146-157.

une différence de méthode théologique, ou plus précisément une différence dans la voie de la connaissance théologique, rationnelle et discursive d'une part, et d'autre part la voie qu'on pourrait appeler cachée et mystique. Mais pour Origène, les Cappadociens et Jean Damascène d'un côté, comme pour les mystiques de l'autre, Dieu est absolument en dehors du monde. Il n'y a pas et ne peut exister de dépendance dialectique entre lui et le monde. C'est pourquoi la théologie de tous les Saints Pères fut et demeure antinomique. C'est ce que nous apprend aussi toute notre expérience liturgique, dont nous parlerons plus bas.

Grégoire Palamas développe aussi dans ses œuvres une théologie apophatique conforme à l'esprit de l'Église et fondée en mystique. Dans sa méthode et ses expressions, il reprend fréquemment l'expérience théologique des écrits aréopagitiques. Pour lui, l'essence de Dieu est avant tout essentiellement innommable, *παντάπασιν ἀνώνυμος*, et tout à fait inconcevable pour l'esprit (1) ; c'est parce que Dieu transcende toute existence qu'il est supérieur à toute nature (2). Sa nature est superessentielle (3), superdivine (4) et son essence est superessentielle (5). Palamas parle ainsi de la superessentialité divine (6). Il fait appel et se reporte directement au témoignage du pseudo-Denys, au *De div. nom.* 5, 8 (7).

Pour montrer combien Palamas se refuse à attribuer à Dieu le terme biblique « Celui qui est », ainsi que l'avaient fait quelques Pères qui ont admis ce nom comme seul acceptable, citons de lui cette phrase : « Toute nature est extrêmement éloignée de la nature divine et lui est entière-

(1) C. 144 ; PG, 150, 1221 A ; cfr *Theophanes*, col. 928 D, 937 A.
(2) C. 78, col. 1176 C.
(3) C. 106, col. 1192 C.
(4) C. 34, col. 1141 C.
(5) C. 134, col. 1216 A.
(6) C. 68, col. 1169, A.
(7) Col. 1184 A.

ment étrangère. En effet, si Dieu est nature, tout le reste n'est pas nature, et si en revanche, tout le reste est nature, Dieu n'est pas nature ; s'il est celui qui est, tout le reste n'est pas. Et Dieu n'est pas être si tout le reste est être. Mais s'il est existant, alors tout le reste ne l'est pas. En rapportant cela à la sagesse et à la grâce divines, et en général à tout ce qui environne Dieu ou qui se dit de Dieu, on fera une théologie exacte et conforme à celle des Pères. Dieu, dans ce cas, est et se nomme nature de tous les êtres, parce que toute chose participe de lui, et subsiste en raison de cette participation. Cette participation doit s'entendre non de la nature de Dieu, — ce qu'à Dieu ne plaise — mais participation à son énergie. Ainsi Dieu est l'être des êtres, forme des formes parce qu'il est l'archétype ; il est sagesse des sages, et en général il est tout en tous. Mais il n'est pas nature parce qu'il est supérieur à toute nature, et il n'est pas l'être parce qu'il est au-dessus de tout l'être ; informe parce qu'il est au-dessus de toute forme » (1).

Ailleurs Palamas exprime cette même pensée un peu différemment. « L'Essence supersubstantielle, supervivante, superessentielle, superbonne, en tant que telle, est innommable, inconnaissable, impossible à contempler, parce que, se distinguant de toutes choses, elle transcende la connaissance et, soutenue par une force impénétrable aux esprits célestes, elle demeure à jamais pour tous incompréhensible et inexprimable. Elle ne peut être nommée dans le siècle présent, et elle n'aura pas de nom dans le siècle futur. Il n'existe pas à son égard de mot que l'âme puisse concevoir, ou que le langage puisse prononcer. Il n'existe ni appréhension ni participation sensible ou rationnelle ni absolument aucune représentation. Aussi les théologiens proposent-ils dans leurs énoncés de déclarer que l'essence divine est absolument inintelligible pour

(1) C. 78, col. 1176 BC.

nous, car elle est absolument à part de tout ce qui est ou est nommé d'une manière quelconque. C'est pourquoi il n'est pas permis de donner un nom propre à la substance ou à l'essence de Dieu, parce que, ce faisant, on chercherait à donner une définition à la vérité qui transcende toute vérité » (1).

L'impossibilité de concevoir la substance divine est absolue, non seulement pour l'esprit humain, mais aussi pour le monde angélique, bien que, en tant que spirituel, il soit plus proche de Dieu. « Il n'y a personne qui puisse voir ou expliquer l'essence ou nature de Dieu ; non seulement aucun être humain, mais non plus aucun ange ; les séraphins aux six ailes eux-mêmes se couvrent le visage de leurs ailes devant la surabondance de l'éclat qui en découle » (2).

La théologie apophatique est étroitement liée chez Palamas à un enseignement qu'il expose en détail sur la substance et les énergies en Dieu. Toute la théologie négative a trait en propre à l'essence, alors que, au contraire, les manifestations de Dieu dans le monde, les « avances », *πρόοδοι*, de ses énergies, les théophanies de l'Ancien Testament sont accessibles à nos dénominations. Il écrit : « Les saints Pères disent qu'en Dieu il y a quelque chose d'incompréhensible, à savoir sa substance, mais aussi quelque chose de connaissable ; c'est donc ce qui entoure son essence, à savoir la bonté, la sagesse, la puissance, la déité ou la majesté. C'est ce que saint Paul a appelé invisible, mais qui devient visible grâce à la contemplation des créatures » (3). « L'essence de Dieu est absolument impossible à nommer, c'est-à-dire entièrement inconcevable pour l'esprit, mais on lui donne un nom en se rapportant à ses

(1) Col. 1192 C-1193 A ; *Theoph.*, col. 937 AB.
(2) C. 149. col. 1224 D.
(3) C. 82, col. 1180 C.

énergies, et dans ce cas, aucun des noms auxquels on a recours ne diffère de l'autre par sa signification. Car chacun d'eux et tous n'expriment rien d'autre que ce qui est caché, ce qui n'est en aucune façon connaissable » (1). « L'essence de Dieu est absolument impossible à nommer parce qu'elle transcende le nom. C'est exactement de la même manière qu'elle est imparticipable, parce qu'elle dépasse toute participation » (2). « Mais il n'en résulte pas une impossibilité absolue de concevoir la déité. Elle est inconcevable et en même temps concevable » (3).

Palamas compare l'image, chère aux mystiques, de Moyse qui a vu Dieu, avec la théophanie de Jacob luttant contre Dieu. « N'y a-t-il pas là deux dieux ? L'un dont le visage se révèle accessible à la connaissance des saints, et l'autre dépassant toute connaissance ? Loin de nous pareil blasphème ! Le visage visible de Dieu (Gen. XXXII, 30) ne signifie rien d'autre que l'énergie et la miséricorde de Dieu, qui se manifeste à ceux qui en sont dignes, tandis que ce qu'on désigne par son visage invisible (Ex. XXXIII, 20) est l'essence de Dieu qui transcende toute expression et vision. Car d'après l'Écriture personne ne demeure devant le visage du Seigneur (Jér., XXIII, 18), ou n'a vu ou expliqué la nature de Dieu » (4).

Saint Basile avait remarqué que tout ce qui demeure en dehors de Dieu, n'est pas essence de Dieu ; Palamas a expliqué cette idée un peu plus en détail. « Comment peuvent être, en effet, l'essence de Dieu, l'incorruptibilité, l'invisibilité, et en général tous les termes privatifs ou négatifs, soit pris ensemble, soit pris séparément ? L'essence n'est pas *ceci* ou *cela*. En outre, les attributs positifs

(1) C. 144, col. 1221 A.
(2) C. 145, col. 1221 B ; *Theoph.*, col. 928 D.
(3) *Theoph.*, col. 925 C.
(4) *Homilia* XI ; PG, 151, 133 A.

de Dieu, suivant le langage des théologiens, n'expriment pas l'essence de Dieu, bien que, quand cela est nécessaire, nous employions tous ces termes. La supersubstantialité de Dieu n'en demeure pas moins entièrement impossible à nommer » (1).

Ce n'est que d'après ce qui l'entoure, d'après ses opérations, que Dieu est susceptible d'être connu. « L'énergie ne tire pas son origine de la substance, mais, d'après l'opération, on peut connaître l'être même de la substance. On ne sait pourtant pas ce qu'elle est exactement. C'est pourquoi l'être de Dieu est connu, d'après les théologiens, non pas à partir de sa substance, mais à partir de sa providence. Par celle-ci l'énergie se distingue de la substance, en ce que c'est par les énergies que s'opère la connaissance, alors que la substance est ce qui, grâce à elles, est connu »(2).

L'énergie créatrice est l'exemple le plus clair d'une telle « avance » de la part de Dieu. Aussi, est-Il le seul créateur au sens réel de ce terme. « On n'emploie pas les termes de site, état, lieu, temps, etc., au sens propre lorsqu'on parle de Dieu, mais dans un sens figuré (métaphorique). Mais ceux de « création », d'« action », ne peuvent être rapportés qu'à Dieu, au sens le plus vrai de ces expressions » (3). « L'homme, s'il lui est loisible de créer, ne le fait pas à partir du néant absolu. C'est pourquoi son acte n'est pas comparable à l'acte créateur de Dieu » (4).

De ce qui vient d'être dit, il est clair que la possibilité de connaître Dieu ne peut être enlevée à l'homme, mais cette connaissance de Dieu n'est nullement rationnelle. Elle ne peut être qu'empirique, dans la ligne des révélations mystiques, c'est-à-dire, la contemplation du monde créé

(1) C. 118, col. 1204 A.
(2) C. 141, col. 1220 A.
(3) C. 133, col. 1213 C.
(4) C. 63, col. 1165 C.

où le Dieu invisible se rend visible, de même que sa puissance et sa divinité (Rom. I, 21) ; ensuite, c'est la descente en soi, une purification ontologique, c'est-à-dire une simplification et la garde de l'âme ou, ce qui revient au même, une montée avec les apôtres sur le Thabor, pour nous faire revivre authentiquement la transfiguration (1). La lumière du Thabor est pour l'hésychasme l'énergie increée de Dieu, différente de sa substance ; énergie grâce à laquelle la communion avec Dieu devient une possibilité.

L'apophatisme n'interdit pas de faire de la théologie, et n'exclut pas la méthode cataphatique. « La théologie négative, apophatique, ne contredit pas et ne supprime pas la théologie cataphatique, mais elle montre que les expressions positives que l'on emploie en parlant de Dieu, tout en étant conformes à la vérité et à la piété, ne sont pourtant pas pour Dieu ce qu'elles sont pour *nous*. Tout comme Dieu a la connaissance de ce qui est, *nous* en avons une aussi, mais nous connaissons toutes choses en tant que substance et accidents, alors que Dieu ne les connaît pas ainsi, car il ne les connaissait pas moins bien avant leur existence. C'est pourquoi celui qui déclare que Dieu ne connaît pas l'être et ne le connaît pas précisément en tant qu'être, ne contredit pas celui qui affirme que Dieu connaît l'être et le connaît précisément en tant qu'être. Il peut se faire que la théologie affirmative acquière une signification grâce à la théologie négative, comme on l'a dit : « Toute connaissance se rapporte à un objet quelconque, c'est-à-dire à l'objet qui est connu, mais la connaissance de Dieu ne parle d'aucun objet. C'est comme si l'on disait que Dieu ne connaît pas l'être en tant qu'être, et n'en a pas la même connaissance que nous. De la même façon on peut dire hyperboliquement que Dieu n'existe pas. Mais quand *on*

(1) C. 145-150, col. 1221 B-1225 C.

s'exprime de manière à laisser voir qu'il n'est pas exact de dire de Dieu qu'il est, il est clair que, en faisant appel à la théologie apophatique, non d'une manière hyperbolique, mais suivant son imperfection, on arrive à cette conclusion que Dieu n'existe jamais. Ceci est déjà une énorme impiété » (1).

De ce qui précède, il est clair que les antinomies engendrées par la théologie antinomique n'équivalent pas à l'absurde. « Affirmer tantôt une chose, tantôt une autre, quand les deux affirmations sont vraies, est le propre du théologien pieux. Mais se contredire est le fait de celui qui est tout à fait dépourvu de raison » (2). Ces conflits de la raison et ces antinomies trouvent leur meilleure solution dans l'expérience vivante de la liturgie de l'Église. Quand on réfléchit sur les dogmes de la foi, s'ouvrent des perspectives infinies et des abîmes vertigineux.

Nous disons intentionnellement « vertigineux ». Les chants de l'Église expriment cette idée avec la dernière précision. « Aucune langue ne saurait vous louer dignement, et un esprit, même plus vaste que le monde, a le *vertige* au moment de vous célébrer » (3). « A le vertige», *ἰλλιγγιᾷ*, du mot *ἰλιγγιάω* souffrir de vertiges (*ἴλιγγος*, vertige). Notre pensée est toujours saisie d'une défaillance lorsqu'elle est aux prises avec des concepts qu'elle ne peut joindre : la coïncidence de l'éternité dans le temps, l'union de l'Absolu de la Divinité et de la limitation de l'humain, etc. C'est pourquoi l'Église, quand elle traduit mystiquement le dogme de Chalcédoine dans les stichères et les canons des Complies de l'avant-fête de Noël, pacifie notre pensée troublée par la contemplation hardie de sa théologie liturgique, en unissant le sein de la Sainte Trinité avec la pauvre

(1) C. 123, col. 1205 D-1208 A.
(2) C. 121, col. 1205 A ; cfr *Theoph.* col. 917 AB, 945 A.
(3) Fête de la Théophanie, Matines, I Canon, 9e chant, hirmos.

grotte, le Ciel avec Bethléem, le Verbe incirconscrit avec le sein virginal, etc.

Comment la raison peut-elle par exemple accepter et pénétrer toute la profondeur du mystère eucharistique ? Sur les rives de Tibériade, la parole sur le pain vivant a paru naguère à certains « dure », (σκληρός, austère, étrange), et « beaucoup de ses disciples se retirèrent à partir de cette heure » (Jo., VI, 60-66). Maintenant également, comme toujours du reste, ce mystère demeure étranger à notre connaissance, l'esprit « a le vertige » et, dans son trouble, cherche une réponse à cette parole « dure ».

Et aucun raisonnement sur le moment de l'accomplissement du mystère dans la liturgie, aucune formule de théologien sur l'Eucharistie, aucune distinction scolastique dans les Saints Dons entre substance et accidents ne tranquillisera notre intelligence. La parole demeure « dure »... C'est seulement dans l'expérience immédiate du sacrifice eucharistique, dans sa célébration et dans la communion que l'on comprendra pleinement ce mystère en le recevant intuitivement, et l'esprit se calmera. Aux matines du Jeudi-Saint, nous lisons ces paroles surprenantes par leur profondeur et leur beauté sur « la Sagesse infinie et créatrice », qui prépare une « table spirituelle » et nous y convoque de sa parole solennelle. Nous intégrant nous-mêmes dans la liturgie de l'Église, adhérant pleinement aux paroles de ce canon, nous allons « l'esprit haut » jouir du « passage du Seigneur et de la table immortelle » dans le « lieu haut ». Nous-mêmes préparons en compagnie des apôtres dans ce même sanctuaire « la pâque qui fortifie notre esprit ». Dans cette expérience , dans cette plénitude de la vie de l'Église, notre esprit, grâce à cette expérience immédiate de l'Église, trouve l'apaisement et la conciliation entre la théologie affirmative et la théologie négative.

Nous revivons précisément la même expérience le Samedi-Saint, lorsque nous chantons devant le « Christ mort » et

« endormi du sommeil qui donne la vie » dans l'étroit tombeau. Alors l'esprit ne cesse de défaillir et de se réveiller, lorsque ce qui ne peut être ni uni ni pensé, est contemplé par notre regard spirituel là, dans le tombeau, devant nous. Si le mystère de l'Incarnation est vertigineux, alors la croix du Fils de l'homme est en vérité une folie pour les Grecs, aussi bien pour ceux d'autrefois que pour ceux d'aujourd'hui. Le jugement effrayant du Fils de Dieu par les fils des hommes, la mort, l'ensevelissement de l'Homme-Dieu et en même temps son refus d'abandonner le monde, tout cela dépasse la puissance de notre raison. Et lorsque nous revivons par la prière ce chant : « Par votre corps dans le tombeau, dans les enfers avec votre âme comme Dieu, au paradis avec le larron, vous étiez, ô Christ, sur le trône avec le Père et l'Esprit » ; quand nous contemplons au tombeau le repos sabbatique du Créateur du sabbat, endormi du sommeil de ce grand sabbat, nous défaillons. « Comme la vague marine » se soulève en nous la traduction liturgique de ce repos sabbatique et nous chantons le « chant de la délivrance et du tombeau ». Et le rationalisme a beau n'y voir qu'un vertige, non seulement nous croyons que cela peut être mais nous le savons *par expérience ;* dans une intuition liturgique et ecclésiale, nous acceptons pleinement « que les morts ressusciteront et que ceux qui sont dans les tombeaux reprendront vie et que tous les habitants de la terre seront dans la joie ». L'expérience liturgique, en effet, transcende le temps, en réunissant dans une égale réalité le présent, le passé, le futur. L'Homme-Dieu s'est endormi dans le repos sabbatique et est ressuscité. La créature se lamente encore, le soleil a caché ses rayons, les étoiles ont déposé leur lumière, mais pour nous « ce sabbat est celui béni entre tous quand le Christ s'est endormi, pour ressusciter le troisième jour ». Les morts aussi ressusciteront. Ceci n'est pas pour nous un présupposé

pour l'avenir, mais une réalité vécue réellement et ecclésialement.

Il y a réellement le souffle de « l'Esprit venant des quatre vents et ressuscitant les morts » dans cette symphonie ecclésiale de paroles et de couleurs, dans « le ciel s'effraya et s'épouvanta », ou « ne pleure pas ô Mère » (tropaire du Samedi-Saint), dans la lecture de l'extraordinaire vision d'Ézéchiel (ch. XXXVII) où les os arides reprennent leurs places dans les jointures. Ici, chose incompréhensible à un esprit non ecclésial, tout autant que l'éclat des couleurs à un aveugle-né ou la douceur de la musique à un sourd, toutes les antinomies se concilient, les abîmes du ciel et de l'enfer s'unissent, ainsi que la mort et la résurrection, la négation et l'affirmation théologiques. La théologie antinomique n'est pas une accumulation d'absurdités et de contresens, mais une vue intégrale de tous les abîmes et des sommets inabordables qui se présentent au regard audacieux du théologien. L'erôs extatique de la pensée théologique sort de lui-même et, après avoir rencontré l'erôs divin qui s'avance vers lui, s'y plonge, s'y repose ; mort pour le rationalisme et la logique du siècle, il revit dans l'union des opposés. Sa lumière luit dans ces ténèbres et sa connaissance naît de l'ignorance, comme naît la vie dans la semence morte.

Revenons maintenant à la théologie de Palamas. Pour accorder l'impossibilité de connaître Dieu et de participer à son être avec la possibilité d'une communauté partielle, il a recours aux termes de la philosophie classique. Substance, énergie, accidents ; *οὐσία, ἐνέργεια, συμβεβηκός*. Ces distinctions ont donné lieu comme on le sait, à des différends et des controverses dans la société byzantine du XIVe siècle.

Les auteurs ecclésiastiques jusqu'à Palamas ont maintes fois eu recours aux concepts aristotéliciens de « substance »

et d'« énergie ». On peut citer par exemple Athénagore (1), Saint Basile (2), saint Grégoire de Nazianze (3), saint Grégoire de Nysse (4), les écrits aréopagitiques, (5) saint Jean Damascène (6) et saint Siméon le Nouveau Théologien (7).

Ces termes de l'ancienne philosophie ont été appliqués par Palamas dans son angélologie et son anthropologie. C'est grâce à eux qu'il établit la différence entre les anges et les hommes. Mais ici ce qui nous intéresse ce sont les expressions relatives à son enseignement trinitaire. Il faut dire que les controverses hésychastes qui à première vue envisagent des questions de pure mystique et d'ascèse ainsi que de salut purement personnel, ont en même temps trait à des problèmes dogmatiques profonds. Ceux qui y ont participé semblaient venus des IVe et Ve siècles, avec leurs raffinements terminologiques sur la substance et les hypostases. Ce fut alors une résurrection de ce qui paraissait avoir cessé d'agiter la pensée théologique. Et une nouvelle fois l'histoire venait confirmer que : 1) la dogmatique n'est pas un enseignement sur des théories abstraites, mais a une application profonde dans la vie ainsi qu'une répercussion morale, et 2) la conscience dogmatique de l'Église est vivante et ne demeure pas statique et engourdie. Elle progresse tout en ayant ses racines dans la tradition patristique.

Quelles sont donc les questions dogmatiques qui furent traitées par Palamas ?

(1) *De Resurrectione mortuorum*, 1 ; PG 6, 976 A.

(2) *Epist. ad Eustath.*, PG, 32, 692 C-693 D ; *De Spiritu Sancto*, c. 9 PG 32, 108.

(3) *Oratio* XXXIX ; PG, 36, 30.

(4) *Ad Ablabium* ; PG, 45, 115-126 ; *Contra Eunom.*, passim.

(5) *De cael. hierarch.*, XI, 2 ; PG, 3, 248 D.

(6) *De fide orthodoxa*, II, 22, 23 ; PG, 94, 941-952.

(7) *Hymn.* VIII, str. 49 (éd. russe) ; et *Hymn.* XLII, str. 195.

II. Les distinctions dans la Trinité.

Les controverses trinitaires du IVe siècle ont précisé les relations réciproques de la substance de Dieu et des hypostases en tant que formes de l'Être τὸ τί εἶναι ou τὸ πῶς εἶναι. Les conciles palamites ont rappelé à l'attention des théologiens qu'il convenait d'établir en Dieu, des distinctions quant aux « énergies » aussi, en tant que formes d'opération et de manifestation de la Sainte Trinité. Palamas remit en honneur en théologie le concept familier aux écrits aréopagitiques des « avances » de la divinité. Il écrit : « En Dieu il faut distinguer les concepts de substance, d'énergies et d'hypostases divines de la Trinité » (1). Il traite relativement peu de la relation entre l'*ousia* divine et les trois Personnes de la Trinité. Il se borne par exemple à faire remarquer que « Dieu est lui-même en soi ; et les trois hypostases divines subsistent naturellement, intégralement et invariablement mais sans confusion et sans séparation et se compénètrent de façon à n'avoir qu'une énergie » (2). Saint Grégoire de Nazianze (3), les écrits aréopagitiques (4) et saint Jean Damascène (5) avaient naguère écrit sur l'interprétation des hypostases, sur leur inconfusion et leur inséparabilité.

« Grâce à toutes ces énergies Dieu est connu non dans une seule mais en trois hypostases » (6) ; mais ces hypostases, c'est-à-dire la Trinité même de Dieu, ne sont pas son essence (7).

La doctrine de l'interpénétration des énergies et des hypostases est exposée de manière beaucoup plus détaillée.

(1) C. 175, col. 1173 B ; c. 109, 112-114.
(2) C. 112, col. 1197 B ; c. 104, col. 1192 B.
(3) *Oratio theolog.* V, 14 ; PG, 36, 149.
(4) *De div. nom.*, II, 4 ; col. 641 AB.
(5) *De fide orthod.*, I, 8 ; PG, 94, 829.
(6) C. 137, col. 1217 B.
(7) C. 135, col. 1216 C.

S'en référant au Pseudo-Denys notre auteur écrit : « En Dieu n'existent pas seulement des distinctions entre les Personnes, mais encore d'autres distinctions, et Denys appelle divine cette autre distinction en la distinguant de l'hypostatique, car la différence suivant les hypostases n'est pas une différence selon la Divinité. Dieu se multiplie et grandit grâce à ces manifestations et énergies divines. Il appelle ces manifestations aussi « avances ». Elles ne multiplient pas la divinité, loin de là !, et ne la divisent pas. Dieu pour nous est, en effet, trine non pas triple » (1). L'énergie est quelque chose d'autre que la substance, qui en diffère et qui pourtant en est inséparable ; elle diffère aussi des hypostases » (2).

« Dieu, dit Palamas, possède aussi quelque chose qui n'est pas substance, mais ceci ne veut pas dire que ce qui n'est pas substance soit accident, *συμβεβηκός*. Ce n'est pas un accident, car c'est quelque chose d'entièrement invariable ; mais ce n'est pas non plus une substance, car ce n'est pas un être subsistant ». C'est pourquoi Palamas recourt à une définition peu heureuse de l'énergie, car elle est confuse et obscure : « une sorte d'accident, un accident en quelque manière » *συμβεβηκός πως* (*accidens aliquatenus*) (3). « Dieu possède par conséquent la chose qui est substance et la chose qui n'est pas substance, bien qu'elle ne puisse s'appeler accident, c'est-à-dire que c'est une volonté et une énergie divines » (4).

Les énergies, c'est ce qui dans la divinité absolue et imparticipable, est orienté vers le monde, ce qui se révèle et se rend accessible à lui. Palamas ici, comme souvent, se sert de la terminologie du pseudo-Denys : distinctions,

(1) C. 85, col. 1181 BC ; cfr *De div. nom.*, II, 5 ; II, 11 ; col. 641-644, 649-652.

(2) *Theophan.*, col. 929 A.

(3) C. 135, col. 1216, BC.

(4) *Ibid.*, col. 1216 D.

avances, communications, participations (διακρίσεις, πρόοδοι, μεταδόσεις), μετοχαί). « Denys, écrit Palamas, déclare que le principe même de la divinité croît grâce à ces avances et ces énergies divines. Il invite à louer Dieu non comme recevant quelque chose de l'extérieur, — loin de là — mais précisément ces avances divines » (1). Plus loin, s'appuyant sur le même théologien (θεοφάντωρ), il écrit « les communications absolues s'unissent dans les distinctions divines ». « Denys appelle ici communication toutes ces avances et énergies de Dieu en général, et il ajoute qu'elles sont absolues pour qu'on ne croie pas que ce sont des créatures » (2). Il faut observer que chez Palamas la citation n'est pas exacte : ἔσχατοι μεταδόσεις au lieu de ἄσχετοι μεταδόσεις, terme qui figure ainsi dans l'original chez l'Aréopagite (3). Il corrige, il est vrai, cette inexactitude plus loin dans le même passage : dans le « chapitre » suivant, les énergies sont appelées en accord avec Denys « participations et auto-participations » des êtres. Elles transcendent tout ce qui est, étant les archétypes de ce qui est (4).

On peut conclure de tout cela que les énergies ou les avances ne sont pas la substance même de Dieu, mais seulement ce par quoi Dieu est tourné vers le monde, ce que l'on voit dans les créatures, c'est-à-dire la sagesse et la puissance de Dieu. C'est pourquoi celui qui, contemplant la magnificence de la création, penserait voir la substance du Créateur, ressemblerait à Eunome, comme le démontre saint Basile (5).

(1) C. 85, col. 1181 C.
(2) C. 86, col. 1181 D.
(3) *De divin. nom.*, II, 5 ; col. 644 A.
(4) C. 87, col. 1184, A ; cfr *De divin. nom.*, V, 5, col. 820 C ; *ibid.*, V, 1, col. 816 B ; *ibid.*, II, 4, col. 641 A ; *ibid.* II, 11, col. 649-652.
(5) C. 83, col. 1180 D ; c. 124, col. 1208 C ; cfr S. BASILII, *Advers. Eunom.*, lib. I, 14 ; PG, 29, 544 B.

III. Nombre des énergies.

La distinction entre les énergies et la substance de Dieu conduit à une antinomie. Palamas en vient à la même antinomie quand il traite du nombre des énergies. Parfois il parle de la multitude des énergies. « De ces énergies, Isaïe en compte sept. Chez les Hébreux ce nombre sept représente la multiplicité » (1). Il fait une très libre périphrase d'Isaïe XI, 1-2, et y ajoute arbitrairement le mot même de sept qui ne figure pas dans l'original. Un peu plus loin il s'appuie sur l'autorité de saint Basile, parlant des nombreuses énergies de l'Esprit (2). Il s'appuie aussi sur saint Maxime le Confesseur (3), qui mentionne l'abondance et la variété des pensées divines et qui y voit les mêmes énergies. Dans cette citation, Palamas ne fait pas preuve d'une exactitude rigoureuse. Il attribue en entier un passage à saint Maxime (4), alors qu'une partie de ce texte ne lui appartient pas, mais fait précisément partie du passage du pseudo-Denys commenté par lui (5).

En même temps, Palamas enseigne clairement l'unité des énergies communes à toute la sainte Trinité. « Les trois hypostases de la sainte Trinité ont la même énergie, non pas une énergie semblable comme nous, mais en vérité une énergie unique par le nombre. Nos adversaires ne peuvent pas en dire autant, car ils nient l'existence d'une énergie incréée commune aux trois hypostases. A leur

(1) C. 70, col. 1169 C ; cfr c. 136, col. 1217 A ; c. 99, col. 1189 D.

(2) C. 71, col. 1172 A ; cfr *De Spiritu Sancto*, c. 9 ; PG, 32, 198 C. — Dans une citation il attribue à saint Basile la multiplicité d'énergies de l'Esprit ainsi que le livre V *Contra Eunomium* qui, comme on sait, ne lui appartient pas, mais probablement à Didyme l'Aveugle. Voir aussi à propos de la multiplicité des énergies, la référence de c. 68, col. 1169 B, *De Spiritu Sancto*, col. 156.

(3) C. 90, col. 1185 A.

(4) *Scholia in De div. nom.*, PG, 4, 221 B.

(5) *De divin. nom.*, II, 5, col. 644 A.

avis, chacune des trois hypostases a son énergie propre et n'existe pas par une énergie divine commune. En niant de la sorte l'unité de l'énergie dans les trois hypostases et en excluant ainsi l'une par l'autre, ils muent le Dieu existant en trois hypostases, en un Dieu privé d'hypostases » (1). Palamas fait un parallèle historique : tout comme naguère les sabelliens ne distinguaient pas les hypostases de la substance, de même aujourd'hui les barlaamites ne distinguent pas énergie et substance (2).

Il faut donc conclure qu'en Dieu, en plus de la substance et des hypostases, il y a lieu de distinguer également une énergie divine commune, une par le nombre mais multiforme dans ses manifestations : avances, communications, participations, telles que la providence, la puissance, la grâce, la préscience, la thaumaturgie, la rémunération, la création (3) . « Nous vénérons un seul Esprit, indivis selon la substance et l'hypostase, et nous l'appelons multiple selon ses saintes avances » (4) ; cette énergie « se divise sans division » (5). Il s'en suit que si l'« énergie du Christ est indivisible, le sera d'autant plus sa substance » (6).

IV. Les énergies et les hypostases.

Cette énergie une par le nombre, mais multiforme dans ses manifestations au monde, est l'action commune de toute la sainte Trinité. Elle n'appartient pas seulement à l'une des hypostases, mais à toutes les trois. De même que la substance divine n'est pas quelque chose d'également divisé entre les trois personnes, mais « que les trois hypostases sont consubstantielles entre elles et éternelles et

(1) C. 138, col. 1217 C ; c. 73, col. 1172 D ; c. 90, col. 1185 A.
(2) *Theophanes*, col. 928 A ; 941 A.
(3) *Ibid.*, col. 925 C.
(4) *Ibid.* col. 928 D.
(5) C. 81, col. 1177 D ; c. 85, col. 1181 C.
(6) *Theophanes*, col. 932 C.

se pénètrent sans mélange » (1), de même également l'action de Dieu est commune aux trois personnes. « L'énergie et la force communes à l'unité tri-hypostatique se répartit respectivement chez ses participants de manière distincte » (2). La différence entre les hypostases divines et les individualités humaines se manifeste sous ce rapport très clairement. « Les êtres du même genre ont leur énergie propre, mais elle agit pour elle-même en chaque hypostase. Il n'en va pas du tout de même avec les trois hypostases divines qui possèdent véritablement une seule et même énergie. Car elles n'ont qu'un mouvement de volonté divine qui tire son origine de la cause première, le Père, est transmise au Fils et se manifeste dans le Saint-Esprit. Ce mouvement se révèle dans les œuvres de ces hypostases, c'est-à-dire qu'en celles-là toute énergie naturelle devient compréhensible. Ainsi, le nid des hirondelles n'est pas fait de la même façon, mais varie d'un oiseau à l'autre, et une page d'un copiste est différente d'une autre, bien que l'une et l'autre contiennent des parties identiques. De même chez le Père, le Fils et le Saint-Esprit, se discerne l'œuvre propre. Mais toute la créature est une seule œuvre des trois. Et les Pères nous apprennent que les trois personnes adorables possèdent une seule et même énergie qui cependant n'est pas identique et subordonnée à chacun d'eux » (3). « La vie et la puissance que le Père possède en lui-même n'est autre que celle que possède le Fils, si bien que le Fils a même vie et même puissance que le Père. Il en est de même du Fils et du Saint Esprit » (4). « Le Père, le Fils et le Saint-Esprit sont l'un dans l'autre sans mélange ni confusion et possèdent un seul mouvement et une seule

(1) C. 104, col. 1192 B.
(2) C. 109, col. 1196 BC.
(3) C. 112, col. 1197 BD.
(4) C. 113, col. 1197 D.

énergie » (1). Il est aussi parlé de « l'unicité de cette manifestation et de cette énergie » dans le dialogue *Théophane* (2), et dans la célèbre homélie XXXIV sur la Transfiguration, on peut lire que « la parenté des hypostases est dans la plénitude et l'élan (ἔξαλμα) de leur gloire » (3).

L'expression elle-même ἔξαλμα, élan, saut, comme toute cette pensée est empruntée à saint Jean Damascène. « Il y a unité et identité de mouvement (des personnes), car unique est l'élan et unique le mouvement des trois hypostases, mouvement qu'il n'est pas possible de contempler dans la nature créée » (4). Comme nous le voyons, la pensée de Palamas est en plein accord avec celui que l'on peut appeler le canon de l'Orthodoxie, saint Jean Damascène. « Nous confessons, poursuit Palamas, un seul Dieu en trois hypostases ayant une seule substance, puissance et énergie, et tout le reste, qui est contemplé autour de la substance, et qui s'appelle dans l'Écriture totalité (ἄθροισμα) et plénitude de la divinité ; elle est également contemplée et pensée par la théologie, dans chacune des trois saintes hypostases » (5). Il est aussi important que les énergies ne sont pas par elles-mêmes l'une des hypostases, disons mieux « qu'elles n'existent pas hypostatiquement » (οὐκ ἐνυποστάτους ὑπάρχειν (6). En conséquence, en Dieu il n'y a point d'autres hypostases que celles de la sainte Trinité elle-même. Selon Palamas, « aucune des énergies n'est en soi hypostase » (7).

(A suivre) Archimandrite CYPRIEN KERN.

(1) C. 113, col. 1197 D.
(2) PG, 150, 937 D.
(3) PG, 151, 425 D.
(4) De *fide orthod.*, I, 14 ; PG, 94, 860 C.
(5) C. 114, col. 1200 BC.
(6) C. 122, col. 1205 C ; *Theophan.*, col. 925 A.
(7) *Theophan.*, col. 929 A.

Une étape en ecclésiologie.

Réflexions sur l'encyclique « *Mystici Corporis* ».

(Suite et fin)

VIII

Nous connaissons les visées apologétiques essentielles de l'encyclique *Mystici Corporis.* Au seuil de cette dernière partie de notre article, où nous nous proposons d'examiner les aspects unionistes de celle-ci, citons ses intentions apologétiques envers les non-catholiques.

« Nous avons confiance que, même à ceux qui sont séparés du giron de l'Église catholique, Notre exposé du Corps mystique de Jésus-Christ ne déplaira pas et ne sera pas inutile. Car d'une part leur bienveillance envers l'Église semble augmenter de jour en jour, d'autre part lorsqu'ils voient actuellement se dresser nation contre nation, royaume contre royaume, croître indéfiniment les discordes, les haines et les semences de la rivalité, s'ils jettent leur regard vers l'Église, s'ils contemplent l'unité qu'elle tient de Dieu — et qui rattache au Christ par un lien fraternel les hommes de n'importe quelle descendance — alors ils seront vraiment forcés d'admirer cette société inspirée par l'amour et ils seront attirés, sous l'impulsion et avec l'aide de la grâce divine, à s'associer eux-mêmes à cette unité et à cette charité » (p. 24-25).

* * *

Nous n'avons pas eu connaissance de réaction envers l'encyclique venant de la portion non chrétienne des non-catholiques.

De même pour la chrétienté qui peut être appelée « œcuméniquement » le « catholicisme non-romain », depuis le remarquable opuscule du Dr. W. A. Visser 't Hooft portant ce nom (1). Comment s'expliquer ce dernier silence ?

(1) *Le Catholicisme non-romain.* Paris, 1933. Cfr *Irénikon,* 11 (1934), p. 35 suiv.

Du côté orthodoxe c'est sans doute l'incuriosité coutumière envers ce qui est catholique (1). Le manque d'intérêt des anglicans pour l'encyclique malgré sa traduction anglaise parue aux éditions de la *Catholic Truth Society*, proviendrait, nous a-t-on dit, de son caractère plutôt patristique que biblique, et c'est seule la théologie biblique qui intéresserait pour le moment leurs théologiens. La même raison vaut peut-être pour les vieux-catholiques.

Le monde théologique proprement protestant (luthérien, réformé), conformément à l'intérêt qu'il éprouve ces temps-ci pour les choses catholiques, a réagi, bien que parcimonieusement encore à notre su.

Voyons sa critique de plus près dans : FRIEDRICH-KARL SCHUMANN, *Zur Enzyklika « Mystici Corporis »* et ALFRED WERNER, *Pie XII et la vie chrétienne. Réflexions sur trois encycliques* (ce sont : *Summi Pontificatus*, *Mystici Corporis* et *Divino afflante Spiritu*) (2).

Mais il nous faut d'abord citer, pour rendre plus intelligible notre exposé et parce qu'il y sera principalement visé, le passage de l'exhortation pastorale du Pape dont nous connaissons par ailleurs l'allure générale. Il fait partie de l'exposé sur l'amour universel du Christ qui « exige aussi que dans les autres hommes, non encore unis avec nous dans le Corps de l'Église, nous sachions reconnaître des frères du Christ selon la chair appelés avec nous au même salut éternel », car « unique est assurément l'Épouse du Christ, l'Église, cependant l'amour du divin Époux s'étend si largement que, sans exclure personne, il embrasse dans son Épouse le genre humain tout entier » (p. 108).

(1) Pourtant la confrontation de l'enseignement ecclésiologique de l'encyclique avec l'ecclésiologie orthodoxe pourrait être très instructive. Nous comptons y consacrer un article indépendant.

(2) *Protestantische Rundschau*, 20 (1944), nº 1-2, p. 22-29 et Genève, s. d. ; le compte rendu de cet opuscule est publié plus bas, p. 134.

« Et nous désirons instamment que ses prières communes visent aussi, dans un ardent amour, ceux qui ne seraient pas encore éclairés de la vérité de l'Évangile ni entrés dans le bercail de l'Église ; ou qui, pour avoir malheureusement brisé l'unité de la foi, se trouvent séparés de Nous, qui, malgré Notre indignité, représentons ici-bas la personne de Jésus-Christ. Aussi répétons-Nous la divine prière de notre Sauveur à son Père céleste : « Qu'ils soient un, comme toi, mon Père, tu es en moi et moi en toi, afin qu'eux aussi soient un en nous, afin que le monde croie que tu m'as envoyé ».

« Pour ceux-là mêmes qui n'appartiennent pas à l'organisme visible de l'Église, *vous savez bien*, Vénérables Frères, que dès le début de Notre Pontificat, Nous les avons confiés à la protection et à la conduite du Seigneur, affirmant solennellement qu'à l'exemple du Bon Pasteur, Nous n'avions qu'un seul désir : qu'ils aient la vie et qu'ils l'aient en abondance. Cette assurance solennelle, Nous désirons la renouveler, après avoir imploré les prières de toute l'Église dans cette Lettre Encyclique, où nous avons célébré la louange du « grand et glorieux Corps du Christ » ; de toute Notre affection, Nous les invitons tous et chacun à céder librement et de bon cœur aux impulsions intimes de la grâce divine et à s'efforcer de sortir d'un état où nul ne peut être sûr de son salut éternel; car même si par un certain désir et souhait inconscient ils se trouvent ordonnés au Corps mystique du Rédempteur, ils sont privés de tant et de si grands secours et faveurs célestes, dont on ne peut jouir que dans l'Église catholique. Qu'ils entrent donc dans l'unité catholique et que, réunis avec Nous dans le seul organisme du Corps de Jésus-Christ, ils accourent tous vers le Chef unique, en une très glorieuse société d'amour. Sans jamais interrompre nos prières à l'Esprit d'amour et de vérité, Nous les attendons les bras ouverts, comme des hommes qui se présentent à la porte, non d'une maison étrangère mais de leur propre maison paternelle.

« Mais si Nous désirons que monte vers Dieu la commune supplication de tout le Corps mystique, afin que toutes les brebis errantes rejoignent au plus tôt l'unique bercail de Jésus-Christ, Nous déclarons pourtant qu'il est absolument nécessaire que cela se fasse librement et de plein gré, puisque personne ne croit sans le vouloir. C'est pourquoi, s'il en est qui sans croire, sont en réalité contraints à entrer dans l'édifice de l'Église, à s'approcher de l'autel et à recevoir les sacrements, ceux-là sans aucun doute ne deviennent pas de vrais chrétiens ; car la foi, « sans laquelle on ne peut plaire à Dieu », doit être un libre « hommage de l'intelligence et de la vo-

lonté ». Si donc il arrive parfois que contrairement à la doctrine constante de ce Siège Apostolique, quelqu'un soit amené malgré lui à embrasser la foi catholique, Nous ne pouvons Nous empêcher, conscient de Notre devoir, de réprouver un tel procédé. Car, étant donné que les hommes jouissent d'une volonté libre et peuvent sous l'impulsion des passions et des convoitises mauvaises, abuser de leur liberté, il est nécessaire que le Père des lumières les attire efficacement à la vérité par l'Esprit de son Fils bien-aimé. Que si beaucoup, hélas, errent encore loin de la vérité catholique et ne veulent pas céder au souffle de la grâce divine, la raison en est que non seulement enx-mêmes, mais les chrétiens également, n'adressent pas à Dieu des prières plus ferventes à cette fin. Nous exhortons donc instamment tous ceux qui brûlent d'amour pour l'Église à s'y appliquer sans cesse, à l'exemple du divin Rédempteur » (p. 112-115).

* * *

Ce qui frappe nos deux auteurs dans la facture générale de l'encyclique, c'est sa solennité, dont nous avons plus haut remarqué les termes. Mais si M. Schumann a suffisamment la pratique des choses catholiques pour ne pas en déduire plus qu'il ne faut, le pasteur Werner va jusqu'à la croire infaillible ; il verse ici dans l'erreur actuellement plutôt commune chez les théologiens réformés de Suisse qui tout en cherchant, mus par un véritable esprit irénique, à connaître la doctrine catholique dans ses meilleures sources, commettent une faute contre ce même esprit en ne discernant pas suffisamment les degrés variables de leur autorité (1).

L'exhortation pastorale de l'encyclique s'attire la faveur de nos deux auteurs, qui se plaisent à reconnaître à Pie XII un grand cœur et une haute intelligence. M. Schumann souligne avec satisfaction la liberté entière qu'il demande pour les conversions individuelles à l'Église.

(1) Ainsi procède p. ex. le professeur F.-J. LEENHARDT dans son livre *Le Protestantisme tel que Rome le voit* ; cfr *Irénikon*, 19 (1946), p. 409 suiv.

Envers l'enseignement proprement ecclésiologique de l'encyclique on trouve une nouvelle communauté de vues chez nos auteurs. L'un et l'autre, en tant que protestants, ne peuvent accepter la mission rédemptrice du Corps mystique du Christ, laquelle impliquerait le pélagianisme. Ils expriment aussi tous deux la déception de ne pas trouver un complément et une mise au point longtemps attendus, au dogme ecclésiologique du Vatican. Sans doute la vision de l'Église comme plénitude de son divin Chef, la mise en relief de l'amour du Christ pour elle et l'union de charité entre ses membres, sont-elles du nouveau et pourraient-elles apprendre quelque chose d'important aux protestants qui ont « trop fréquemment oublié qu'à côté de la justification par la foi il existe chez saint Paul une ecclésiologie tout aussi développée » (Werner, p. 19) ; sans doute encore l'encyclique contient-elle certaines vérités chères aux protestants, comme la mort de la Loi ancienne sur le gibet de la Croix ; mais, en somme, nous dit-on, le déséquilibre dans l'Église déclanché au concile du Vatican en faveur du pouvoir papal, subsiste néanmoins tel quel dans l'enseignement de Pie XII, et ceci grâce à une contradiction. D'une part le côté juridique du Corps mystique est placé bien au-dessous de son côté mystique, il semblerait presque mort sur la Croix avec le légalisme juif ; et d'autre part les fidèles sont continuellement rappelés de l'importance de la juridiction papale pour leur vie religieuse. Bref, il semble n'y avoir aucun désaccord « entre la substance mystique et l'armature sensible de l'Église militante » (ib., p. 28), tandis que, pour un protestant, juridisme et pneumatisme sont contradictoires.

Les objections contre l'aspect juridique de l'Église se multiplient surtout quand nos auteurs croient pouvoir en tirer des conclusions pour le statut ecclésiastique des non-catholiques chrétiens.

Quand le Souverain Pontife dit dans le passage que nous

avons cité *in extenso* que les non-catholiques sont ordonnés vers le Corps mystique du Christ par un « certain désir et souhait inconscient », M. Schumann d'affirmer : « la communion par la parole de Dieu dans l'Écriture et par le sacrement de baptême ne signifie donc en aucune façon une communion ecclésiastique tant que ne vient pas s'y ajouter la reconnaissance de l'« unité » sous la juridiction du Pape » (p. 28). Le pasteur Werner s'exclame : « nous n'appartenons pas à l'Église » (p. 32) et dénonce dans ce même point une contradiction. En s'en prenant aux termes mêmes, il trouve que la bonne foi qu'ils supposent est, en stricte doctrine catholique, une impossibilité. Notre auteur retombe encore une fois dans l'erreur méthodologique signalée plus haut, et cette fois il le fait d'une façon particulièrement illogique puisqu'il oppose à un enseignement considéré par lui comme infaillible, des renseignements puisés dans le livre déjà cité du professeur Leenhardt.

M. Werner s'en prend encore non pas seulement au statut ecclésiastique des individus, mais à celui que l'encyclique attribuerait aux *sociétés* non catholiques chrétiennes. Nous nous souvenons que le Saint-Père condamne l'opinion que l'Église serait visiblement divisée par les schismes tout en restant invisiblement, « pneumatiquement », une, opinion « œcuméniquement » appelée « théorie des branches », et refuse par deux fois à ceux qui sont totalement séparés du Corps mystique l'influx du Saint-Esprit (p. 39 et 69). Notre auteur déclare avoir rencontré antérieurement la « théorie des branches » chez certains travailleurs catholiques de l'Union, promoteurs de l'« émulation spirituelle » (1) ; suit une conclusion : « C'est donc essentiellement sous l'angle du retour et de la soumission, non sous l'aspect d'une sainte émulation, que la pape envisage le remembre-

(1) Cfr notre chronique, *Mouvement de prières pour l'unité*, dans *Questions sur l'Église et son Unité* (Irénikon), 1943, p. 58 suiv.

ment du Corps mystique. Le contraire nous eût certes étonné. Pourtant au sujet d'un aussi douloureux problème, il n'était pas superflu que la thèse authentique de Rome fût aussi solennellement précisée » (p. 32).

M. Schumann rejoint ici son collègue et se félicite aussi que l'encyclique parle si nettement sur la matière :

« Une « réunion » des Églises séparées dont il est parlé si volontiers dans les milieux œcuméniques n'est possible que comme un retour des « errants » ayant abjuré leurs erreurs, dans la « maison paternelle » qu'ils avaient abandonnée. La renonciation à l'erreur et le retour qui l'accompagne, consistent à reconnaître que le pouvoir juridictionnel du pape dans l'Église est de nécessité de salut. Ainsi l'autorité suprême de l'Église catholique romaine précise clairement une chose qui, du côté évangélique, est parfois oubliée : dans les « conversations œcuméniques » il ne faut pas rester à la périphérie ou dans l'accessoire, mais si l'on veut les conduire sérieusement, aller à la « moelle de l'Évangile », à la question de savoir si la réalisation de la communion avec Dieu en Jésus-Christ et dans la participation à son Église, doit relever seulement de la foi ou être une œuvre de la Loi » (p. 29).

Et M. Werner de conclure : « *Mystici Corporis* » renforce encore l'intransigeance vaticane en matière œcuménique » (p. 32).

Nos deux auteurs relèvent enfin dans l'encyclique quelques autres points qui choquent la mentalité protestante, mais nous les omettons parce qu'ils concernent notre sujet de très loin seulement.

* * *

En somme, à part son exhortation pastorale et certains aspects « pauliniens » du côté visible de l'Église, il y a peu de choses dans l'encyclique qui lui attirent la sympathie de nos deux théologiens protestants. Et encore celle-là le fait-elle, nous semble-t-il, d'une façon paradoxale, puisqu'elle est un appel aux fidèles pour collaborer à la mission rédemptrice du Corps mystique, inacceptable, nous le savons, pour un protestant ; elle devrait l'être

cependant ici moins qu'ailleurs, le Saint-Père la distinguant si nettement, nous l'avons dit, de la mission rédemptrice du Christ. On est aussi étonné du peu d'attention que nos auteurs prêtent dans l'enseignement de Pie XII à une doctrine que nous leur aurions cru particulièrement chère et qui y est particulièrement soulignée : la délimitation absolue entre le créé et c'incréé, empêchant toute trace de panthéisme. Ceci dit, passons à l'examen des objections protestantes et, par là même, à une analyse du côté visible du Corps mystique que nous annoncions plus haut.

Les objections peuvent se réduire à une seule : celle qui viserait la mission juridique de l'Église, et ce, avec plus de véhémence encore que le Saint-Père n'en met à l'exalter, quoique il la subordonne lui-même à la mission pneumatique, et ne la mette pas formellement en relation avec le concile du Vatican (1). Telle que l'encyclique la présente, la structure du Corps mystique est, aux yeux de nos auteurs, la « Loi ancienne », le légalisme juif que le Christ, au lieu d'introduire dans la constitution de son Église, a cloué à la Croix pour l'abolir à jamais. Nous avons mis la structure juridique, on s'en souvient, en rapport avec l'Église céleste, et nous nous demandons si l'appréhension qu'elle a éveillée chez nos théologiens protestants n'en pourrait pas être diminuée.

Pour bien saisir ce que pareil anti-juridisme implique dans le domaine unioniste et pour essayer d'y répondre,

(1) A ce point de vue, l'encyclique n'apporte pas, en effet, d'éléments importants pour une mise au point que les théologiens protestants ne sont pas seuls à souhaiter. S. Exc. Mgr Carton de Wiart écrivait en 1932, dans les *Ephemerides Theologicae Lovanienses*, p. 728 : « Il est certain que la définition de l'infaillibilité pontificale a parfois détourné l'attention des théologiens et leur a fait mettre dans l'ombre la fonction doctrinale des apôtres et des évêques ».

il faut bien comprendre — et c'est dans cette intention que nous avons cité ci-dessus plusieurs textes — que dans son encyclique *Mystici Corporis*, Pie XII adopte la perspective universelle qui lui est chère, qui rappelle celle de saint Paul et qui comporte d'une part, l'Église militante, — le Corps mystique du Christ — et d'autre part, la portion de l'humanité qui n'en fait pas partie. Excepté le passage épisodique condamnant la « théorie des branches », les autres, auxquels nos auteurs s'en prennent, concernent les non-catholiques en général sans distinguer parmi eux les chrétiens et les non-chrétiens (1).

Les conclusions de M. Schumann quant au prétendu statut des chrétiens non catholiques, et de M. Werner sur la condamnation de l'« émulation spirituelle » dans le travail de « remembrement » (2) du Corps mystique, ne sont donc pas justifiées, la dernière surtout, devant l'exhortation pastorale qui fait de cette émulation son objet. Pour connaître la pensée unioniste de Pie XII, il faut aller à son encyclique *Ecclesiae Orientalis Decus* du 9 avril 1944 (3).

Mais si M. Schumann fait dire à son texte plus que de droit, le problème qu'il soulève est, en effet, fondamental au point de vue œcuménique comme l'a très bien montré le P. Congar (4) ; il nous semble que l'encyclique contient des éléments qui pourraient contribuer à sa solution, mais autrement que ne le croit notre théologien protestant, ou même qu'essaie de le faire un théologien catholique,

(1) Il est possible cependant qu'à cause d'une référence à la lettre apostolique de Pie IX *Iam vos omnes*, du 13 septembre 1868, les protestants soient plus particulièrement visés quand il est parlé de l'ordination envers le Corps mystique par « un certain désir et souhait inconscient ».

(2) Terme préféré du milieu catholique d'émulation spirituelle.

(3) *Irénikon* en a donné une traduction française : 18 (1945), p. 7-25.

(4) *Op. cit.*, chap. VII : *Que sont au regard de l'unique Église les chrétiens dissidents et les chrétientés dissidentes ?*

C. VALPETZ dans son article : *Kirchliche Mitgliedschaft und Nichtkatholiken nach der Enzyklika Mystici Corporis* (1). Essayons-nous-y à notre tour.

Le Saint-Père, on le sait, donne une définition pour un membre du Corps mystique dans laquelle n'interviennent que des éléments visibles. Citons-la encore une fois, mais en latin maintenant : « *In Ecclesia autem membris reapse illi soli adnumerandi sunt qui regenerationis lavacrum receperunt veramque fidem profitentur, neque a Corporis compage semetipsos separaverunt, vel ob gravissima admissa a legitima auctoritate seiuncti sunt* » (2). L'adverbe *reapse* indique clairement que la définition concerne un membre proprement dit, nuance que la traduction française n'a pas suffisamment respectée.

D'autre part, conformément à la perspective qu'elle embrasse, l'encyclique attribue aux non-catholiques de bonne foi une ordination vers le Corps mystique par « un certain désir et souhait inconscient », qui sont, eux, des éléments invisibles.

Entre ces deux extrêmes, visible et invisible, il y a place pour des réalités intermédiaires. Recourons encore une fois, et de nouveau dans la catégorie de l'analogie, à saint Thomas, cette fois au célèbre article 3 de la question 8 de la IIIe partie de la Somme théologique.

« Le Christ est la tête de tous les hommes, mais à des degrés divers ; en premier lieu et principalement il est la tête de ceux qui lui sont unis dans la gloire ; en second lieu il est la tête de ceux qui lui sont unis actuellement par la charité ; en troisième lieu, de ceux qui lui sont unis par la foi ; en quatrième lieu, de ceux qui lui sont unis en puissance, etc. » (3) et le texte continue en distinguant divers

(1) *Theologie und Seelsorge*, 1944, mars, p. 43-46.

(2) *Acta Ap. Sedis*, 35 (1945), p. 202.

(3) Trad. française de la *Nouvelle Revue des Jeunes*. Le Verbe Incarné, t. II, p. 81.

degrés de cette puissance qui ne sont plus directement utiles à notre argumentation.

Nous proposerions pour expliciter la définition d'un membre du Corps mystique, une gradation analogue à celle que saint Thomas emploie pour définir les membres du Christ, mais basée sur les éléments visibles que sa définition comporte. Nous dirions :

a) Est visiblement et actuellement membre de ce Corps, un homme baptisé, professant la vraie foi et non excommunié.

b) Est visiblement et potentiellement membre de ce même Corps, un homme à qui manque l'un ou l'autre de ces éléments visibles, mais qui est ordonné à lui invisiblement par « un certain désir et vœu inconscient ».

c) Est invisiblement et potentiellement membre de ce même Corps, un homme à qui font défaut ces trois éléments visibles, mais qui est ordonné invisiblement à lui par « un certain désir et vœu inconscient ».

Corollaire : Un membre actuel du Corps mystique qui s'en sépare délibérément ne devient pas un membre potentiel, *b*), parce que les « désir et vœu inconscient » lui font défaut.

Laissons de côté la troisième définition qui ne comprend que des éléments invisibles et comparons les deux premières avec celles que saint Thomas donne pour un membre *actuel* du Christ. Formulons nos conclusions ainsi :

a) Un membre *actuel* du Corps mystique du Christ est *ipso facto* un membre *actuel* du Christ, mais pas nécessairement uni à lui par la charité.

b) Un membre *potentiel* de ce même Corps est un membre *actuel* du Christ, au moins dans la mesure où sa profession de foi contient des éléments catholiques, avec la même réserve que pour *a*).

Ainsi apparaît un certain décalage dans l'appartenance d'un homme au Christ et à son Corps mystique, qui a son

importance dans le problème des rapports entre la christologie et l'ecclésiologie (1). Transportons-nous maintenant du domaine individuel au domaine social.

L'ensemble des membres actuels du Corps mystique compose la société visible, juridiquement parfaite, et pourtant transcendant absolument toute société humaine, qu'est ce Corps.

Les membres potentiels de ce même Corps constituent des sociétés chrétiennes visibles, juridiquement imparfaites, et non absolument transcendantes. Comment peut-on appeler leur ensemble ? Le principe d'analogie qui avait permis, à la suite de saint Thomas, de préciser les rapports de l'Église céleste, Corps mystique glorieux du Christ, avec l'Église militante, ce même Corps mystique mais à l'état partiellement humilié, nous permet maintenant de donner à cet ensemble visible, mais imparfaitement ecclésiastique, le nom de « Corps mystique potentiel ».

M. Schumann affirme que pour l'encyclique, la « communion par la parole de Dieu dans l'Écriture et par les sacrements de baptême ne signifie en aucune façon une communion ecclésiastique » tant que ne vient pas s'y ajouter la soumission au pape. Nous pouvons y répondre que les éléments visibles énumérés par la définition, à défaut de cette soumission, ne constituent pas, en effet, une communion ecclésiastique actuelle, mais bien une potentielle. De même, pour rencontrer M. Werner, disons que les protestants de bonne foi appartiennent seulement en puissance au Corps mystique.

Prolongeons maintenant notre argumentation du domaine proprement sociétaire, qui est le sujet de la première partie de l'encyclique, à celui de l'union des chrétiens au Christ dans son Corps mystique, dont traite la seconde.

(1) Le P. Koster distingue aussi et plusieurs fois entre les membres du Christ et de l'Église. Mais il le fait autrement que nous. De plus il fait beaucoup de distinctions dans la définition d'un membre de l'Église (*Op. cit.*, p. 93 suiv.).

Cette union est opérée, nous le savons, par le Saint-Esprit, âme de ce Corps, et par les éléments visibles qui sont la profession de foi, la communion aux sacrements et au sacrifice eucharistique, la mise en pratique et l'observance des lois ecclésiastiques, la soumission au Vicaire du Christ.

L'union au Christ dans le Corps mystique potentiel est aussi opéré par le Saint-Esprit, mais différemment dans chacune des sociétés d'après les éléments ecclésiastiques visibles qu'elle possède, parmi lesquels un seul manquera toujours, la soumission au Vicaire du Christ. En écrivant ceci, nous ne contredisons pas à l'enseignement du Souverain Pontife, car il ne refuse l'influx du Saint-Esprit qu'aux chrétiens qui se sont volontairement séparés du Corps mystique du Christ et qui n'en sont donc plus les membres, ni actuels, ni potentiels. On saisit facilement combien les différentes théories sur l'âme de l'Église peuvent être utiles dans le problème que nous esquissons. Une conclusion s'impose : c'est seulement *dans le Corps mystique du Christ* que l'union du chrétien au Christ est juridiquement parfaite et normale, et possède tout ce qui est nécessaire pour s'épanouir normalement en une union pneumatiquement parfaite. La soumission au Vicaire du Christ est ici, en effet, de nécessité de moyen.

L'union du chrétien au Christ *dans le Corps mystique potentiel* est juridiquement imparfaite et anormale, et ne possède pas tout ce qui est nécessaire pour s'épanouir normalement en une union pneumatiquement parfaite. On comprend mieux alors pourquoi l'encyclique trouve que les chrétiens qui y appartiennent sont « privés de tant et de si grands secours et faveurs célestes ».

Arrivés au bout de notre courte analyse du statut ecclésiastique des chrétiens non catholiques, à la lumière des principes que donne l'encyclique, faisons remarquer avec combien de justesse le chanoine Ch. Journet, à la

page 47 de son livre déjà cité et paru avant elle, le résume ainsi : « Il faudra déterminer ce qu'il y a de l'âme hors de l'Église et ce qu'il y a du corps hors de l'Église » ; c'est cela au fond que nous avons tâché de faire schématiquement.

* * *

Nous savons que le Saint-Père attendait de son encyclique *Mystici Corporis*, des effets heureux dans le monde non catholique. Dans le monde protestant, notre information, peut-être insuffisante, nous apprend qu'elle a suscité plus d'objections que d'approbations. Une de celles-ci la félicite d'avoir nettement fait voir l'opposition entre les ecclésiologies catholique et protestante. Approbation paradoxale serait-on tenté de dire, mais quelqu'un au courant du travail œcuménique, sait combien, en effet, la mise en évidence des vraies oppositions, au lieu des fausses, est un bienfait ici. Nous avons tâché, tout en répondant aux objections, d'apporter à la chose encore quelques précisions, avec les éléments que l'encyclique semblait nous donner. Le résultat œcuménique final n'est pas très riche, il pourrait même paraître trop maigre, mais on sait que l'encyclique *Mystici Corporis* n'a pas d'intention œcuménique, semblable à celles des encycliques *Satis cognitum*, ou même *Ecclesiae Orientalis Decus*, toutes deux déjà citées. Elle contient cependant un encouragement œcuménique vigoureux ; on le trouve dans son exhortation finale où les fidèles sont appelés à l'œuvre d'amour envers le Corps mystique du Christ, laquelle est son édification et qu'on pourrait appeler l'Action catholique par excellence. Le travail œcuménique n'y occupe-t-il pas une place de choix, lui, qui est un remembrement de ce Corps, c'est-à-dire le retour de ses membres potentiels à l'état de membres actuels et, par là, une augmentation de sa valeur rédemptrice ?

Nous le croyons, et le grand pionnier de l'œcuménisme

catholique, dom Lambert Beauduin, le croyait bien avant nous. Il écrivait en 1926 :

« Il n'y a qu'une seule doctrine en fonction de laquelle nous puissions penser le concept de l'Union des Églises, si toutefois nous voulons le penser dans toute sa profondeur et toute sa richesse : c'est la doctrine de l'Église, Corps mystique du Christ. Le travail pour l'Union des Églises doit s'inspirer de ce désir de rendre au Corps mystique du Christ la plénitude de sa richesse et de sa vie et la splendeur de son unité visible. La grande pensée qui doit en être l'âme est celle que saint Paul développait aux Éphésiens (V, 26) : Le Christ a aimé l'Église et s'est livré lui-même pour elle afin de la sanctifier, pour la faire paraître devant lui, cette Église glorieuse et sans tache, sans ride ni rien de semblable, mais sainte et immaculée » (1).

C'est avec ce texte scripturaire classique pour exprimer l'amour « christo-conforme » de l'Église, rencontré déjà plusieurs fois dans notre exposé, que nous aimons à terminer celui-ci pour aborder nos conclusions finales.

IX

Tâchons de préciser maintenant la portée de l'encyclique *Mystici Corporis* pour l'ecclésiologie catholique.

En pleine seconde guerre mondiale, l'idée du Corps mystique du Christ, instrument de Dieu pour appliquer au genre humain les fruits de la Rédemption, parmi lesquels la paix du Christ est le principal, a paru au Saint-Père spécialement apte pour réaliser le but qu'il s'était proposé dès le début de cette guerre, dans sa première encyclique *Summi Pontificatus* du 30 octobre 1939 : celui de pacifier les hommes que séparent et opposent les conséquences du péché. Saint Paul poursuivait un but analogue en prêchant le Corps du Christ. « C'est surtout dans un dessein pratique, que l'Apôtre a recours à la métaphore du Corps

(1) *Irénikon* 1 (1926), p. 119.

mystique. Elle l'aide à faire saisir aux fidèles le sens et la justesse des règles de vie qu'il leur trace» (1). Le fameux premier chapitre du premier schéma *De Ecclesia* avait aussi, on le sait, des visées pratiques.

C'est tout naturel alors que la partie proprement doctrinale de l'encyclique revête le caractère d'un panégyrique du Corps mystique du Christ dont elle célèbre la grandeur et la beauté dans des termes qui pourraient autrement paraître manquer de rigueur (ainsi les termes description et définition de l'Église semblent employés équivalemment).

Un terme est mis par le Souverain Pontife aux flottements que l'expression « Corps mystique du Christ » avait connus dans la tradition catholique et plus généralement chrétienne, mais en Occident seulement, pour lui faire signifier l'Église catholique romaine ; c'est un retour au sens que lui donnait depuis longtemps le magistère ecclésiastique, et dont les spéculations théologiques l'avaient fait dévier. Aucun des théologiens qui ont commenté l'encyclique et qui ont été cités dans ces pages, ne semble avoir remarqué cet acquis terminologique, que les historiens du dogme salueront sans doute avec satisfaction en se rappelant des cas analogues, mais de plus grande envergure, dans l'antiquité chrétienne. Malgré l'identification matérielle de l'expression avec l'Église militante, il nous semble cependant qu'à cause du mot « mystique », elle continue à connoter en premier lieu le côté invisible de celle-ci, comme le voulait antérieurement, on s'en souvient, Mgr Grivec.

L'image du Corps mystique du Christ, est déclarée la meilleure pour décrire la nature de l'Église. Celle-ci en ressort comme un tout humain, uni au Christ d'une façon très intime et très mystérieuse ; composé d'un côté invisible et d'un côté visible, semblables au corps et à l'âme humains,

(1) P. Galtier, *L'Encyclique sur le Corps mystique du Christ et la spiritualité.* Revue d'Ascétique et de Mystique, janv.-juin 1946, p. 59.

et ayant pour but de continuer, en l'appliquant à ses membres, l'œuvre rédemptrice du Christ.

Nous n'avons rien à ajouter aux conclusions sur les côtés invisible et rédempteur du Corps mystique du Christ qui ont été faites plus haut. Quant au côté visible, « paulinien », primordial pour la stabilisation terminologique, tout en le subordonnant à l'invisible, l'encyclique en montre l'origine également divine et l'importance constitutive. Produit de la mission juridique du Christ et donc en pleine ligne de l'apostolicité, la *Societas perfecta* « bellarminienne » non seulement est déclarée compatible avec le côté invisible de l'Église mais encore essentiellement nécessaire à lui ; au lieu d'y être une cause de déséquilibre, elle y est élément d'équilibre. L'insistance du Pape ici répond formellement aux récentes controverses théologiques allemandes que nous connaissons, et rencontre le souhait du P. Przywara de voir l'expression « Corps mystique du Christ » « déromantisée », purifiée des scories protestantes et gallicanes qu'elle avait contractées au cours de son histoire. Quatre-vingts ans après le concile du Vatican les appréhensions de certains de ses Pères contre le « mysticisme » de l'expression pourraient être ainsi calmées, tandis qu'il y aura peut-être des théologiens qui regretteront que seul le premier chapitre du premier schéma *De Ecclesia* à ce même concile, ait inspiré l'encyclique (1).

L'union toujours plus étroite des chrétiens au Christ dans son Corps mystique est l'œuvre rédemptrice par excellence de celui-ci (2) ; elle peut être dite un passage de l'état de membre parfait de l'Église à l'état de membre parfait du Christ, d'abord dans la charité, et ensuite dans la gloire ;

(1) Pourtant le chapitre 10 du même premier schéma *De Ecclesia* contenait cette phrase : *Cum vero Ecclesiae potestas alia sit et dicatur ordinis, alia iurisdictionis : de hac altera speciatim docemus eam non solum esse fori interni et sacramentalis ; sed etiam fori externi et publici, absolutam atque omnino plenam, nimirum legiferam, judiciariam et coercitivam* ».

(2) N'est il pas significatif que le terme anglais pour Rédemption est *At-one-ment* ?

une croissance dans l'élément pneumatique sans décroissance correspondante dans l'élément juridique, au moins en ce qui concerne les conditions terrestres, mais avec une diminution de l'opposition que le péché met entre l'homme pécheur et le Christ. Cette union ne peut cependant jamais franchir la limite imprescriptible entre le Créateur et la créature humaine même entièrement rachetée ; voilà le fondement de l'opposition métaphysique entre le Christ et son Corps mystique, et aussi le fondement de leur unité d'analogie (christo-conformité) (1) ; cette union-opposition est aussi la raison dernière de l'amour du Christ pour son Épouse et de l'amour christo-conforme du chrétien pour elle, de l'« ecclésiophilie », ainsi que de la condamnation de toute divinisation de l'Église, d'« ecclésiolâtrie », qu'on rencontre parfois dans les milieux du « catholicisme non-romain ». C'est, enfin, nous nous en souvenons, ce qui permet de distinguer le mieux christologie et ecclésiologie.

A côté du Corps mystique du Christ et de l'union des chrétiens avec le Christ en son Corps, l'encyclique place le reste du genre humain. Là aussi se peut rencontrer une union de l'homme avec le Christ, mais elle ne se fait plus *dans* le Corps mystique.

Quand on scrute les relations des non-catholiques et du Corps mystique, deux réalités se dessinent :

a) Tous les non-chrétiens de bonne foi sont ordonnés au Corps mystique invisiblement et sont des membres plus ou moins potentiels du Christ.

b) Tous les chrétiens non-catholiques de bonne foi sont ordonnés à ce Corps invisiblement mais aussi par certains éléments visibles, et sont des membres potentiels de ce

(1) Au moment de mettre l'article sous presse, nous apprenons l'existence d'un livre du R. P. TYSZKIEWICZ, S. J., *La Sainteté de l'Église christoconforme : Ébauche d'une Ecclésiologie unioniste*, Rome, 1945. Il est un prolongement de son intéressant article déjà cité ; nous en ferons bientôt une recension.

Corps, ainsi que des membres plus ou moins actuels du Christ.

Qu'on ajoute à ceci le Corps mystique glorieux du Christ, et nous serons en présence des réalités qu'au cours des âges et encore tout récemment (tel le P. Mersch) certains théologiens catholiques ont appelé « Corps mystique » ; à part pour l'Église céleste, l'appellation est incorrecte ici pour les raisons que nous connaissons, mais les choses qu'elle signifiait alors, n'en existent pas moins et il faut leur trouver une désignation théologique correcte. Nous avons cru pouvoir appeler la réalité *(b)*, le Corps mystique potentiel du Christ. Elle est fondamentale en théologie œcuménique et sa propre théologie pourrait recevoir le nom de « para-ecclésiologie ». La réalité *(a)*, elle, ne peut être appelée Corps à cause de son invisibilité.

Concluons : l'Église céleste est le Corps mystique du Christ actuel et parfait ; l'Église militante, le Corps mystique du Christ actuel tendant vers la perfection ; l'ensemble des chrétiens non-catholiques de bonne foi, le Corps mystique potentiel ordonné vers l'Église militante. Au mouvement unioniste catholique d'activer cette ordination.

* * *

Dans l'explicitation si poussée que l'encyclique apporte à l'image du Corps mystique du Christ et que nous avons tâché de prolonger un peu, il y a une réalité qui ne s'est pas dessinée avec beaucoup de relief, celle de l'union visible et invisible des membres du Corps mystique entre eux, de la *Heilsgemeinschaft* ; on nous dit plus ce qu'elle n'est pas (physique, biologique, morale) que ce qu'elle est ; ici encore c'est peut-être le mot « mystique » qui désigne une harmonie unique entre le collectif et l'individuel dans l'Église, les membres du Corps mystique restant, malgré ou à cause de leur union, des personnes libres et pleinement responsables ; ce serait là un nouveau caractère (« augustinien ») de l'encyclique.

C'est sur ce point communautaire que l'encyclique répond le moins directement aux controverses en Allemagne qui l'ont, en partie au moins, provoquée. Le livre du P. Koster le considérait comme proprement ecclésiologique et voulait y jeter une lumière théologique rigoureuse.

Il est permis de conclure, que si l'image du Corps mystique est la plus théologiquement riche pour exprimer la nature de l'Église militante, elle n'en est pas moins inadéquate encore, comme le P. Koster le pensait d'ailleurs, mais d'une façon exagérée (p. 31 par exemple). Le Saint-Père ne le dit-il pas équivalemment quand il se sert encore d'autres images pour expliquer l'Église, de celle d'« Épouse du Christ » surtout ? Pour exprimer le caractère communautaire de l'Église militante, c'est peut-être, en effet, l'expression « peuple de Dieu » préférée par le P. Koster qui serait la meilleure, tout en étant moins heureuse que « Corps mystique du Christ » à d'autres égards (1). L. Deimel nous proposait pour cette réalité, celle de « Corps du Christ », mais amputée de « mystique ».

* * *

Le P. Koster et d'autres théologiens considèrent que l'expression « Corps mystique du Christ » n'était pas mûre au concile du Vatican et, pour cette raison, n'a pas été reprise par lui dans son enseignement officiel. Pie XII l'a considérée en 1943 suffisamment *mûre* pour être l'objet d'une encyclique.

Dans cette maturation dont nous avons vu quelques étapes, c'est indubitablement la pensée du P. Tromp qui s'est montrée la plus proche du magistère ecclésiastique ; celle du P. Koster, au contraire, la plus éloignée, malgré son intention d'y adhérer spécialement. On pourrait même

(1) Dans le domaine œcuménique c'est « peuple de Dieu » qui a emporté la plupart des suffrages des ecclésiologues américains. Cfr *The Nature of the Church :* A Report of the American Theological Committee.

se demander un peu malicieusement, si l'encyclique, au cas où elle aurait été l'exposé d'un simple théologien, ne se serait pas attiré ses foudres, comme pré-théologique (l'unité sociologique n'y est pas centrale ; but pratique ; style de panégyrique ; méthode des images au lieu des raisonnements théologiques ; « augustinisme », etc.). Mgr Grivec trouvait que le schéma *De Ecclesia* avait ouvert une nouvelle période en ecclésiologie catholique. *A fortiori* devrait-il le penser de l'encyclique. Celle-ci ne prévoit elle-même de travail théologique que sur le problème de l'inhabitation du Saint-Esprit dans l'âme du juste ; nous avons montré plus haut les développements que l'encyclique *Mystici Corporis* pourrait susciter dans la marche *sedulo, sobrie et pie* vers une ecclésiologie intégrale qui inclurait aussi la « para-ecclésiologie » ; limite théologique qui ne sera jamais atteinte (1). Seul l'avenir pourra nous montrer dans quelle mesure elle y aidera effectivement et méritera le nom d'« étape en ecclésiologie ».

D. C. LIALINE.

(1) Le P. Congar écrivait dans *Chrétiens désunis*, p. 180 à propos de l'Église dans le Mouvement œcuménique : « ...Elle (l'Église) a le sentiment de porter en soi une plénitude qui n'est ni représentable, ni formulable ; elle craint de ne pas pouvoir se définir elle-même ni de se présenter adéquatement .. »

La « Terre d'Occident », province d'union.

La géographie unioniste ferait remarquer que le continent européen compte quatre péninsules : l'Italie avec Rome comme centre de la catholicité, les Balkans et Constantinople comme berceau de l'Orthodoxie, la péninsule scandinave, où Stockholm est marqué du millésime 1925, et qui est, peut-on dire, intégralement protestante, et la péninsule ibérique, composée de deux pays, l'Espagne et le Portugal, traditionnellement catholiques. On devrait évidemment fixer d'autres points en Europe, pour une géographie de l'Union : la Grande-Bretagne, anglicane, avec Lambeth-1920, Oxford, Édimbourg ; la Suisse et Genève, Moscou, Malines...

Retenons les quatre angles du rectangle formé par Constantinople, orthodoxe, la Scandinavie protestante, la Grande-Bretagne anglicane et la péninsule ibérique catholique. Les trois premiers groupes cités ont pris place dans le travail pour l'Union qui caractérise le début de notre siècle, Rome demeurant au centre ; de la « péninsule catholique » rien n'était venu nous dire que là aussi s'était éveillé un ardent désir de réunion entre chrétiens.

Et, si nous poursuivons ces considérations géographiques, nous verrons que Constantinople a entraîné dans l'Orthodoxie de grandes régions comme la Russie, que l'Angleterre a, avec d'autres pays, protestantisé l'Amérique du Nord, tandis que l'Espagne et le Portugal ont introduit le catholicisme en Amérique du Sud et leurs possessions.

Il nous a toujours paru étrange ce silence de nations

aussi catholiques (1). Était-il éteint ce beau zèle pour la Foi et l'Église, qui conduisit ces pays ibériques à des succès glorieux dans le domaine de la Foi ?

Dans le travail théologique qui doit préparer l'Unité chrétienne, ne serons-nous pas aidés par ces théologiens qui ont hérité d'une science incomparable et d'une sûreté de doctrine que favorisait un esprit subtil et sagace ?

Lutteurs énergiques contre toute erreur — et ils en connurent chez eux et ils empêchèrent la Réforme d'entamer leur foi — les Espagnols demeureraient-ils insensibles à l'appel des papes, au point de conserver à l'égard de toute erreur, de tout schisme une sévérité et une méfiance intransigeantes, dépourvues de charité ?

Missionnaires, parmi les premiers dans l'histoire, martyrs chez eux et en tous les endroits découverts par eux, évangélisés par eux, champions contre des représentants du pouvoir civil, pour les races dites inférieures, des droits de toute créature humaine, combien de fois méconnus et calomniés, auraient-ils, ces prêtres et missionnaires espagnols, perdu le sens de la charité chrétienne, qui nous demande à tous maintenant, de faire les premiers pas vers nos frères séparés ?

Et ces peuples, pieux et dévots, mystiques mêmes, ne pourraient-ils nous apporter la puissance de leurs prières, combien ardentes, enflammées, encadrés qu'ils sont par une armée de clercs et de religieux, favorisés par la possession séculaire de temples magnifiques, de lieux de pèlerinage aussi courus que Saint-Jacques de Compostelle, Montserrat, Guadaloupe, Saragosse ?

(1) La même remarque pourrait être faite d'un autre pays dont le cardinal Manning affirmait « qu'il était le peuple le plus énergiquement catholique de toute la terre », l'Irlande. Un oblat de notre monastère, Father Denys Long, suscita parmi ses compatriotes un élan de prière et de générosité en faveur de l'Unité chrétienne. Décédé, il n'a pas encore eu de successeur.

Non. Il ne pouvait se faire que l'Espagne et le Portugal demeurassent dans ce silence, cette apparente apathie, cette inaction ; qu'un seul pays catholique du monde se laissât devancer par tous les autres et par ceux où le besoin de l'Unité se fait d'autant plus sentir qu'ils sont plus éloignés du centre d'Unité ; il ne se pouvait qu'un pays à traditions apostoliques fût et demeurât étranger à une œuvre qui est vraiment travail d'Apôtre.

Nous avons voulu en avoir le cœur net, comme on dit, et aller voir. Il nous paraît instructif de rapporter ce que nous avons vu et entendu. Il sera cependant utile, auparavant, de situer l'Espagne (et subsidiairement le Portugal), dans l'Histoire ecclésiastique en relevant les faits, les noms, les dates et les idées qui comportent une signification unioniste.

Nous nous défendons, en ces propos, de toute considération politique, qu'il s'agisse du passé ou du présent, même si cette intention paraît contrecarrée par une histoire où souvent Religion et Politique sont emmêlées. Et si nous y faisons allusion dans ces pages, c'est pour éclairer un état d'esprit, une manière d'être et d'agir dans le problème qui nous préoccupe : celui de l'Unité chrétienne.

* * *

Dans un livre récent, nous lisons ceci : « C'est presque exclusivement le christianisme, sous sa forme byzantine qui, jusqu'à la révolution, a donné à la Russie son visage spirituel ; il a même imprégné le caractère et les coutumes du peuple russe, et bien avant le moyen âge, beaucoup plus fortement qu'aucune Église en Occident dans les temps modernes, sauf peut-être en Espagne » (1).

L'attachement de l'Espagne à la foi romaine s'explique-

(1) F. Lieb, *La Russie évolue*. Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1946 ; p. 59.

rait déjà par les traditions apostoliques dont elle s'enorgueillit.

L'Église espagnole a écrit de belles pages dans l'Histoire chrétienne. Elle a lutté, à tous les siècles, pour l'intégrité de la Foi, combats sanglants ou discussions apologétiques et doctrinales ; ses conciles sont fameux et ont attiré l'attention sur les évêques et les théologiens espagnols lorsque se réunissaient les conciles œcuméniques ; exceptionnelle est sa contribution à la théologie, post-tridentine surtout ; nul n'ignore son action civilisatrice et évangélisatrice dans le Nouveau Monde et moins connue est la part qu'elle prit au mouvement social, au début de ce siècle.

Mais nulle œuvre humaine n'est sans imperfections ; les ombres ne manquent pas en ce pays de soleil comme il en est d'ailleurs dans les régions de neige. En ce qui concerne l'Unité chrétienne nous y verrons l'éclosion d'erreurs, le schisme de provinces entières. Citons seulement la lutte menée par les évêques contre Rome ; c'est à la fin du XIe siècle qu'elle atteignit son paroxysme : les papes, appuyés par les rois, y mirent fin en plaçant des moines sur les sièges épiscopaux (1). Telle aussi la politique de la maison d'Autriche, tant dans les nouvelles régions conquises que dans ses relations avec la papauté. Quant à l'inquisition on a dit que « alors se manifestèrent l'absolutisme et l'intolérance, qui ne sont nullement dans la tradition nationale de l'Espagne, qui n'ont été pour rien dans sa grandeur et qui sont la principale cause de ses épreuves » (2).

* * *

L'Église y connut un beau départ aux tous premiers siècles. Les persécutions romaines ne firent qu'affirmer la fidélité

(1) Ph. Schmitz, *Histoire de l'Ordre de saint Benoît*, I, p. 222-223.

(2) M. Legendre, dans l'article *Espagne* du Dict. Theol. Cath, col. 555 ; écrit en 1911.

chrétienne : nombreux sont ses martyrs, parmi lesquels saint Vincent, diacre, forme, avec saint Étienne et saint Laurent le glorieux trio de diacres que l'Église universelle honore. Au Ve siècle, apparurent les Vandales ; ils furent suivis des Suèves, des Alains, puis des Visigoths ; ces invasions ne se firent pas sans résistance. Celle-ci n'eut plus de raison d'être lorsque Récarède (586-601), roi des Visigoths, renia l'arianisme et devint le premier roi catholique d'Espagne (1). Une première fois, la royauté visigothique instaura le théocratisme en Espagne en donnant à l'Église toute autorité temporelle ; l'Église légifère ; Tolède est métropole religieuse comme politique. On va jusqu'à reconnaître une influence orientale sur le christianisme espagnol par le fait des Visigoths.

Mais au début du VIIIe siècle les Maures apparaissent. Ils ont déjà conquis la Syrie, l'Égypte et l'Empire byzantin voit reculer ses frontières. Comme un raz de marée, les troupes de l'Islam envahissent toute la péninsule jusqu'à déborder en Gaule ; pendant huit siècles les Espagnols feront une guerre inlassable aux ennemis de leur foi qui convoitaient leur sol. Les rois vainqueurs des Maures reçoivent le titre de « catholique » ; les ordres de chevalerie sont fondés ; les monastères établis à la ligne de partage, comme des avant-postes religieux et militaires à la fois ; les théologiens auront à expurger les restes d'une doctrine habile et séduisante pour des esprits naturellement portés à la poésie et au mysticisme. Le peuple espagnol a été élevé dans la guerre, parmi les ruines à relever, soutenu par le clergé et les moines.

C'est la puissance de la maison d'Autriche, qui considérait alors l'Espagne comme son fief le plus beau, qui évita

(1) C'est dans la seconde moitié du VIe siècle que naquit saint Isidore ; il travaillera avec son frère Léandre à ramener les Visigoths à la foi catholique.

les guerres de religion à la péninsule, au moment de la Réforme. Si l'on peut considérer l'Inquisition comme un moyen barbare pour « supprimer la controverse en supprimant les hérétiques », il faut citer à ce sujet les paroles du P. Vélez lorsqu'il traite du Fr. Luis de León (1527-1591), un théologien de Salamanque, qui souffrit dans les cachots de l'Inquisition : « Pour justifier l'Inquisition espagnole, il faut tenir compte, avant tout, des propriétés de son caractère national, spécialement de l'union intime qui existe entre l'Église et l'État en Espagne pendant les XVIe et XVIIe siècles, au point d'être un état théocratique, l'orthodoxie étant devoir et loi pour chaque citoyen, au même point que toute autre prescription civile » (1).

* * *

C'est à Elvire, l'antique Illiberis, que se tint le fameux concile de ce nom en 306. Concile qui marque un nouveau départ pour l'Église d'Espagne, lorsque la paix fut rendue à l'Église. Hosius, évêque de Cordoue, le présida et ce fut lui qui fut choisi pour diriger le concile œcuménique de Nicée en 325 ; c'est à lui que l'on attribue l'introduction de l'expression dogmatique antiarienne *homoousios*. Ceci pourrait être un indice de la place qu'occupait l'Église d'Espagne à ce moment dans l'Église. Soutenu par des princes catholiques, le clergé espagnol réunit concile sur concile : en trois siècles, seize conciles se tinrent à Tolède et dix-huit ailleurs. Il le fallait : une hérésie, d'importation égyptienne, causait alors grand dommage : le Priscillianisme, né au IVe siècle (2), qui provoqua de véritables schismes, celui de la province de Galice principalement ; cette division ne prit fin qu'au concile de Braga en 563. C'est sur le siège même de Tolède que, vers 780, l'archevêque

(1) Cité par RAMIRO DE MAETZU dans *Defensa de la Hispanidad*. Valladolid, 1938, 3e édition.

(2) Le Pape Damase, espagnol, fut très mêlé à l'affaire de Priscillien.

Élipand enseigna l'erreur connue sous le nom d'adoptianisme qui, par Félix, évêque d'Urgel, gagna les provinces méridionales de la Gaule.

On n'ignore pas que la fameuse formule du *Filioque* est née en Espagne, qu'elle parut d'abord dans nombre de professions de foi privées ou dans les formules dictées par des conciles particuliers, dès 447 à Tolède. Dans les conciles de Tolède, en 653, 681, 683, 688, la formule est suggérée, étudiée pour être acceptée définitivement à Mérida en 666, à Braga en 675 et à Tolède en 693. Venu d'Espagne, le *Filioque* se répandra dans le monde occidental et l'on connaît les suites de cette histoire.

Mais ce fait n'est pas sans signification actuelle. L'Espagne avait déjà dit son avis quand le concile de Florence sanctionna la formule. Il serait intéressant de connaître quelle part prirent les Espagnols, dans la suite des siècles, lorsque ce mot créa tant de difficultés dans l'Église.

Toujours est-il que dans de nombreux conciles encore, les Espagnols eurent un rôle important ; signalons surtout le concile de Trente (1) et celui du Vatican.

* * *

Si l'autorité des Espagnols était si grande dans les conciles, c'est que la science théologique y fut toujours cultivée avec ardeur et non sans succès. Il vaut la peine de nous y arrêter.

Le commerce intellectuel entre l'Afrique du Nord et l'Espagne, les luttes contre l'arianisme, le priscillianisme et d'autres erreurs encore, contre l'islamisme qui avait ses docteurs en Espagne, contre le judaïsme aussi, du XIIIe au XVe siècle, obligèrent les clercs et les moines d'Espagne à une étude attentive de la Révélation.

(1) Le R. P. Gutierez, S. J., publiera sous peu : *Españoles en Trento*, aux éditions du Consejo Superior de Investigaciones científicas, à Madrid.

Saint Isidore de Séville est à l'origine du véritable mouvement théologique espagnol, comme du mouvement scientifique dans la péninsule. Ses travaux, dont les objets sont si divers, portaient à la connaissance des Espagnols les questions extrêmement complexes de théologie qui avaient été discutées aux premiers siècles et aux assises œcuméniques ; et ce n'était pas sans nécessité, puisque les Visigoths avaient propagé l'arianisme et le semi-arianisme et que le priscillianisme s'était développé en ce pays.

* * *

Mais avant le saint Docteur de Séville, d'autres auteurs avaient écrit des traités dont l'ecclésiologie a fait ou pourra faire son profit. Tel Grégoire d'Elvire († 360) qui écrivit *De arca Noë* (1) ou *Interpretatio qualiter una ecclesia sit cum septem dicantur apertissime per arcam Noë declaratur*. « Et pourquoi faut-il seulement, dit son éditeur, se souvenir que le même Grégoire d'Elvire était à la veille de se détacher — par l'effet d'un vigorisme qui perce ici même en plus d'un endroit — de l'unité ecclésiastique qu'il préconise si heureusement dans ce discours ? » Tel aussi saint Pacien, évêque de Barcelone († en 390) de qui l'on conserve trois lettres à Symprosien ; dans la première, *De catholico nomine,* on trouve cette phrase célèbre : *Christianus mihi nomen est, catholicus vero cognomen.* Chrétien est mon nom, catholique mon surnom.

Sous l'impulsion de saint Isidore les écoles de théologie naquirent à Séville, Tolède, Saragosse. Saint Ildephonse, saint Julien, saint Braulion, Tajon les illustrèrent. Soumis aux Maures, les Espagnols sauvèrent leur théologie et à mesure que le pays était reconquis, les écoles se rétablissaient et de nouvelles s'ouvraient : la plus fameuse est celle de Salamanque (commencement du XIIIe s.).

(1) Cfr D. Wilmart, *Rev. Bénéd.*, 1909, p. 1 et suiv.

Avant de procéder, notons la part prise par l'Espagne dans l'expansion de l'aristotélisme arabe (1) : les maîtres et les clercs pénétraient ainsi dans une pensée théologique hétérodoxe et bénéficiaient d'une philosophie dont l'influence serait universelle. Préparation, peut-on dire, pour tout travail théologique, en vue du rapprochement des esprits dans la recherche de la Vérité une.

Dans les siècles qui suivront, les noms ne manqueront pas ; bien au contraire nous devons négliger des auteurs éminents pour ne citer que ceux qui sont utiles à notre propos. Raymon Lulle (XIIIe s.) qui se fait apologiste contre les Averroïstes, saint Raymond de Pennafort, apôtre des Maures, le P. François Ximénès, théologien franciscain, patriarche latin de Jérusalem...

La conquête du Nouveau Monde, qui plaça l'Espagne au sommet de sa puissance, n'arrêta pas le mouvement théologique : de nouvelles questions se posaient, comme celles de la liberté, de l'unité des races, de la dignité humaine, du désintéressement apostolique. Les richesses acquises permirent l'extension des études. Ximénès Cisneros fonda l'université d'Alcala de Hénarès, rivale de Salamanque. L'émulation de ces deux centres aussi illustres par leurs maîtres que renommés par le nombre des étudiants, fut tout au bénéfice de la théologie. Leur apogée se situe à la fin du XVIe siècle et au début du XVIIe.

Faut-il citer le dominicain Vitoria (1480-1546), Melchior Cano (1509-1560) et les nombreux jésuites qui, sur le conseil de saint Ignace, s'appliquèrent à construire une théologie positive ? L'objet central de leurs études était les « Lieux théologiques », pour fournir les arguments dans la controverse contre les protestants. De Melchior Cano on signalera l'action énergique contre la secte andalouse des *Alumbrados*

(1) Tandis qu'Averroës (1126-1198) enseignait à Cordoue, Raymond, archevêque de Tolède (1125-1151) formait le premier collège de traducteurs des textes d'Aristote.

(illuminés) qui, entre autres erreurs, rejetaient la hiérarchie ecclésiastique, le culte des images, la nécessité des œuvres, et qui s'apparentaient, on le voit, aux protestants comme ils manifestaient encore des restes d'islamisme et de priscillianisme.

Pierre de Soto (ou Sotomajor) 1518-1563, qui avait professé à Dillingen et séjourné en Angleterre sous la reine Marie Stuart, publia divers traités contre les Réformés ; nous le nommons à cause de sa connaissance de l'Angleterre. Oui, à cette époque, la théologie est anti-réformiste et mène à l'étude des problèmes les plus obscurs comme ceux de la prédestination et de la liberté humaine. Et citer Molina et Bannez, Suarez et son élève Lessius, les Gonzales de Albelda et de Léon, Pierre de Fonseca, Grégoire de Valence et tant d'autres encore avec les moralistes comme Sanchez et Henriquez, tous les théologiens connus sous le nom de *Salmanticenses*, rappeler cette période, c'est indiquer qu'à cette époque la théologie semblait l'apanage de l'Espagne.

Voisins des théologiens, les mystiques espagnols, que l'on peut nommer les théologiens de la mystique. Le XVIe siècle à lui seul en groupe une pléiade : Garcia de Cisneros, (1455-1510), abbé du Montserrat, Louis de Grenade, saint Ignace de Loyola, sainte Thérèse d'Avila, saint Jean de la Croix, saint Pierre d'Alcantara, saint Thomas de Villeneuve, Louis de Léon, Thomas de Jésus (portugais, frère du théologien Andrada, appelé à Trente), Barthélemy des Martyrs, François d'Ossuna, saint François de Borgia, Louis du Pont, saint Alphonse Rodriguez, frère coadjuteur de la Compagnie de Jésus. Tant de mystiques, en un siècle, en Espagne seulement ! Plus jamais, dans l'Église, on ne revit pareille époque.

Tous ces théologiens et ces mystiques vivaient à ce triste temps où la Réforme arrachait à l'Église la moitié de l'Europe. Fréquemment consultés, par les évêques et les papes, par les princes et les fidèles, ces mystiques et ces

théologiens n'ont pas pu ne pas ressentir l'angoisse que faisait naître la grande déchirure qui s'opérait alors au flanc de l'Église en Occident.

Et c'est probablement la vue du grand danger que courait l'Unité, déjà entamée depuis plusieurs siècles par le schisme byzantin, qui leur inspira ce retour aux sources communes et qui leur donna, par la volonté d'atteindre le centre des problèmes, cette subtilité de pensée (que l'on pense aux querelles autour de la prédestination, de la grâce et du probabilisme) qui apparente ces grands docteurs espagnols aux maîtres grecs des premiers siècles qu'étaient les Pères, même si l'objet de leurs études différait (1).

Peut-on espérer des théologiens espagnols de notre temps, héritiers de si riches prédécesseurs, qu'ils mettent au service de la Réunion des chrétiens, ces dons d'exactitude, de fidélité à la foi, le sens de l'exposition claire que leur formation, par de tels ancêtres, et leur tempérament leur confèrent ?

* * *

La vie, la pensée, l'amour chrétiens se manifestent encore d'autres manières en Espagne.

La vie monastique est comme le thermomètre de la ferveur religieuse du milieu.

L'Espagne, depuis l'origine, se couvrit de monastères. Sous les Visigoths déjà, ils apparurent.

Saint Isidore de Séville avait été moine et composa une règle, ainsi que saint Fructueux, évêque de Braga. L'Espagne fut, dès les premiers siècles, une terre monastique. L'histoire religieuse de la Péninsule en apporte le

(1) On relatera l'objet spécial des études théologiques qu'a assumé la Province andalouse de la Compagnie de Jésus : la théologie post-tridentine. *Archivo Teológico Granadino* publie depuis huit ans un volume par an ; la *Biblioteca Teológica Granadina* compte déjà quatre volumes de théologie positive, dont trois concernant la période post-tridentine.

témoignage. L'Ordre de saint Benoît y connut une expansion merveilleuse. Comme naturellement, cette ferveur pour les conseils évangéliques donna naissance à d'autres ordres religieux ainsi qu'à des congrégations aux temps modernes, comme aussi elle provoqua des réformes profondes dans les ordres existants. En cette efflorescence de vie religieuse nous ne pouvons nous empêcher de voir un point de ressemblance avec le christianisme oriental. Et même ce goût de la solitude, que les Anciens reconnaissaient chez les Ibères, n'est-il pas affirmé par ces nombreux ermitages qui sont devenus, sur les hauteurs dominant les villes, des lieux de dévotion populaire ? Actuellement encore chartreux et trappistes sont florissants en Espagne ; leurs sœurs ne leur cèdent en rien.

Le Portugal comme l'Espagne eut aussi une vie monastique très développée. Les cisterciens surtout possédèrent là d'importants monastères (1). L'ordre de Cluny ne fut pas étranger à l'établissement du royaume *Portucalense*. Les Ermites de saint Augustin, d'autres ordres, comme les Hiéronymites, connurent de grands jours.

Un signe de l'importance de la vie monastique et religieuse en la péninsule ibérique, c'est précisément la haine conçue contre les ordres religieux par les ennemis de l'Église : à chaque révolution ou changement violent de régime on a vu se lever une persécution contre les couvents ; ceci est aussi vrai pour le Portugal que pour l'Espagne. En 1910, un ouvrage paraissait à Madrid : *Del excesivo desarrollo de las Ordenes religiosas en España* (Du développement excessif des ordres religieux en Espagne).

* * *

Par ces considérations, nous en venons à constater des

(1) Le monastère d'Alcobaça, un des plus imposants monuments du Portugal, fut construit de 1148 à 1222. On dit que 900 moines y résidaient, chantant à tour de rôle les offices, sans interruption.

points de contact entre le christianisme ibérique et le christianisme oriental.

Dans cette ligne, ne faut-il pas faire mention de cette forme de piété chrétienne que sont les pèlerinages à des sanctuaires célèbres ? Y a-t-il un seul pays chrétien qui ne se glorifie de posséder un nombre d'images vénérables ou miraculeuses ? Et parmi eux, n'est-ce pas la Russie et l'Espagne qui en comptent le plus grand nombre ? L'iconoclasme que connut l'Orient sévit aussi en Espagne, provoqué par d'autres groupes religieux, par des erreurs iconoclastes, ou par les athées. La récente histoire, les documents qu'on en a conservés montrent une similitude frappante avec ce que nous avons appris des destructions d'églises et d'objets religieux en Russie soviétique, au début de ce régime.

Et cette comparaison, entre l'Orthodoxie russe et le catholicisme espagnol, pourrait s'étendre à la piété populaire spontanée : de l'un comme de l'autre côté, on doit reconnaître que la foi étant bien ancrée, n'étant pas mise en discussion, ne souffrant pas d'un rationalisme qui a pénétré les masses touchées par la Réforme ou le voltairianisme, le peuple laisse s'épancher, dans sa prière et jusque dans le culte, les sentiments de son cœur, avec une ferveur qui étonne l'étranger, lorsqu'il ne la juge pas superstitieuse toujours ou sentimentale (1). Les influences arabes et juives y contribuèrent aussi. Mais là, comme en Russie, la dureté de la vie, la rigueur du climat, l'état constant d'alerte, ont créé une disposition à l'ascèse que le christianisme développa.

* * *

Disons aussi que l'Espagne, en revendiquant une litur-

(1) W. Schubart dans *Europa and die Seele des Ostens* (Vita Nova Verlag, Lucerne, 1938 ; p. 263, suiv.) établit un parallèle entre l'esprit russe et l'esprit espagnol.

gie à elle, a prouvé qu'elle comprenait comment l'unité n'exige pas l'uniformité.

Jusqu'à ce jour, on le sait, la liturgie mozarabe est conservée dans une chapelle de la cathédrale de Tolède. C'est le cardinal Ximénès qui obtint ce privilège. En effet, Rome avait demandé que l'on suive la liturgie romaine ; son argument, dont se servent ceux qui veulent nier toute origine apostolique à l'Église d'Espagne, était que cette Église n'avait pas été fondée par un apôtre. Disons seulement que si Rome a octroyé le privilège d'une liturgie vénérable à Tolède, c'est là un indice, une preuve de son sentiment que toute forme de culte approuvée est acceptable ; puisqu'il s'agit de la louange divine, de la célébration des mystères, il n'y a pas seulement, en ce maintien, un objet de curiosité archéologique, mais comme l'affirmation de la diversité qui contribue à l'unité. Et c'est aussi un argument local que pourront utiliser les apôtres de l'Union, pour développer le respect des autres rites chrétiens dans ce pays.

* * *

Enfin, pour terminer ce rapide examen d'une histoire et d'une vie chrétiennes trop riches pour la résumer en si peu de pages, même à un point de vue spécial, ajoutons un mot au sujet d'une question à laquelle nous avons déjà fait allusion, nous voulons dire la théocratie, que nous comprenons ici comme une alliance très étroite entre l'Église et l'État, alliance fondée sur la reconnaissance du pouvoir incontestable de l'Église sur les affaires du monde.

C'est bien un aspect indiscutable du catholicisme espagnol, comme il le fut du christianisme oriental en diverses Églises (1).

Il n'est pas question ici de discuter la légitimité de cet

(1) Signalons à ce propos la conférence du Prof. F. DVORNIK : *National Churches and the Church Universal*. Dacre Press, Westminster, 1944.

état de choses. Nous avons vu qu'en Espagne, l'idée théocratique est aussi ancienne peut-on dire qu'à Byzance.

Lorsque l'on considère l'histoire du christianisme et même de toutes les religions, on doit constater que le système théocratique est quasi général quand il ne conduit pas au césaropapisme ; l'alliance de la religion et du pouvoir civil ou la soumission de l'un à l'autre, source de beaucoup de grandeur et origine de beaucoup de conflits, se retrouve, en effet, un peu partout ; ici elle s'est établie par une suite de circonstances, là elle a été cherchée, voulue, fixée par des accords, ailleurs elle est sousjacente à une croyance.

Pourquoi s'étonner alors de voir Byzance d'un côté et la « Terre d'Occident » (comme le signifie le nom d'Hespérie) de l'autre, lutter contre l'Islam ? Les chrétiens luttaient tout autant pour leur sol que pour leur foi, contre un adversaire animé du même double sentiment. Mais nous savons qu'en Espagne, l'idée théocratique naquit avant l'apparition des Maures. Aux hordes musulmanes faisant une guerre sainte s'opposèrent en Espagne et au Portugal, les croisés et les Ordres de chevalerie (1).

* * *

Nous avons voulu, dans les pages qui précèdent, rappeler les titres qu'a l'Espagne, ses mérites aussi dans l'Église catholique, qui en font un pays où l'étude, la question de

(1) Nous ferons remarquer ici le phénomène curieux qui se présenta dans cette lutte contre l'Islam des deux postes avancés de la chrétienté qu'étaient l'Empire byzantin et l'Espagne : tandis que l'Espagne repoussait, siècle par siècle, les envahisseurs maures, de l'autre côté, siècle par siècle, l'Islam avançait dans le territoire byzantin. En 1492 les Maures sont définitivement chassés d'Espagne ; quarante ans auparavant le Croissant s'établissait à Constantinople. A partir de ce moment l'influence orthodoxe de Constantinople décline et l'Orthodoxie se réfugie en Russie, tandis qu'en Espagne, la découverte du Nouveau Monde marque l'apogée de la puissance espagnole et l'expansion du catholicisme en ces nouvelles régions.

l'Union a été préparée par des conjonctures spéciales.

Elle n'est pas ignorante, l'Église d'Espagne, de situations où la doctrine, par le voisinage d'hétérodoxies (hérésies, sectes, influences arabe, juive) demande à être précisée ; elle a vécu et vit d'une vie chrétienne intense, qui manifeste les mêmes caractères que celle d'autres régions chrétiennes, Orient compris. Attachée, avec intransigeance même, à l'Église romaine, elle est fière de sa foi, à laquelle elle est loyale, ce qui est propre à l'élever aux yeux des dissidents orientaux surtout.

Comment s'étonner alors que mue par un zèle apostolique comme elle en a donné tant de témoignages dans l'histoire, elle ait entendu l'appel des Souverains Pontifes, conviant les catholiques à prier et à travailler au retour de nos frères séparés ?

Il nous reste à dire ce qui s'est fait pour l'Union en la péninsule ibérique et à expliquer comment ce travail doit tenir compte de certains facteurs inconnus en d'autres régions.

* * *

Si l'Église russe orthodoxe a acquis, aux yeux du monde chrétien, des titres à une sympathie et à une charité qui ont servi la cause de l'Union, c'est qu'elle fut victime d'une persécution sanglante par le bolchevisme naissant et grandissant.

C'est à cette persécution que l'on doit l'émigration des Russes blancs, l'établissement de colonies russes parfois très nombreuses dans les grands centres européens, avec des chapelles, des facultés de théologie. Cet ensemble de choses ne contribua pas peu à la création de liens de sympathie, à la connaissance du christianisme russe, de son culte, à la diffusion aussi de la pensée russe et de son art.

Il ne semble pas qu'en Espagne, avant l'avènement du Front populaire, les catholiques se soient beaucoup occupés de l'Union des chrétiens séparés.

De toute évidence, on doit remarquer chez le catholique espagnol une sorte de méfiance, de prudence à l'égard de tout ce qui, de près ou de loin, « sent » l'hérésie, le schisme. L'histoire est là, nous le savons, pour expliquer cette naturelle répulsion .

On pouvait se demander ce qu'il en serait de cette apathie, de cette combattivité contre l'erreur, lorsque les catholiques espagnols reconnaîtraient, il y a peu d'années, que les révolutionnaires qui détruisaient politiquement et matériellement la vie chrétienne, leurs institutions imprégnées de catholicisme, étaient inspirés et soutenus par le communisme russe. Brigades internationales organisées par Moscou, agitateurs et militaires russes, armement fourni aux « rouges » avec l'or espagnol, mêmes méthodes policières et sanguinaires ou barbares qu'au temps du bolchevisme persécuteur de la religion en Russie : c'étaient autant de raisons pour craindre que tout ce qui était russe porterait avec soi quelque chose d'incompatible avec l'Espagne catholique.

Qui ne se souvient de la parole de Lénine : « Après la Russie, le pays le plus apte à faire l'expérience communiste c'est l'Espagne » ? Avait-il reconnu ces ressemblances de tempéraments que la situation géographique respective de ces deux pays ne peut expliquer, mais qui, nous l'avons vu, présentent tant de traits communs ? Toujours est-il que ceci encore était de nature à mettre en garde contre une sympathie quelle qu'elle fût pour ce qui est russe.

Mais évidemment la Russie n'est pas tout l'Orient séparé, et la question de l'Union entre les chrétiens concerne aussi les confessions protestantes et l'anglicanisme ; mais là encore, l'opposition séculaire à la Réforme — le protestantisme n'a jamais eu beaucoup d'adeptes dans la Péninsule — et l'antagonisme non moins séculaire à l'égard de l'Angleterre, n'étaient pas une invitation à regarder de ces côtés-là.

Que de ressemblances, cependant, entre l'Espagne et la Russie ! Nous en avons souligné quelques-unes ; il en est aussi dans l'état social de la population ; les reproches que l'on pouvait faire à une Église très puissante encore en est une autre ; et même, l'existence dans l'un et l'autre pays (ou se préparant hors des frontières) d'une catégorie d'intellectuels aigris, nourris de marxisme et experts en anarchie.

Les apôtres qui aujourd'hui travaillent en Espagne pour l'Union n'ont aucune autre visée que de vouloir contribuer à la réalisation du désir du Christ, dans une charité parfaite. Nous les nommons des apôtres, à cause de cet idéal purement chrétien et rédempteur qu'est le leur, comme on constate en Espagne un zèle toujours ardent pour les missions en terres païennes.

Il fallait cependant marquer la date : le mouvement espagnol pour l'Union est né après la libération de la patrie espagnole du joug communiste d'inspiration russe (1).

Cependant il reste qu'en Espagne, à la méfiance instinctivement catholique à l'égard de tout schisme, de toute hérésie, s'ajoute, surtout dans certaines sphères, une mise en garde contre tout ce qui est russe.

Un exemple le fera comprendre.

En d'autres régions, où la question de l'Union des chrétiens est étudiée depuis plus longtemps, et où des relations se sont créées avec les Orthodoxes russes émigrés, on voit souvent des personnalités catholiques, même des ecclésiastiques, aider ces Russes à vivre leur vie religieuse, à

(1) Nous avons rappelé ces faits pour faire comprendre comment et dans quelles conditions psychologiques se présente le travail pour l'Union en Espagne ; car la situation prépondérante de l'Orthodoxie russe, fait considérer celle-ci comme la représentante la plus évidente de l'Orthodoxie en Orient.

Notons aussi que les Espagnols n'aiment pas parler des années terribles qu'ils ont vécues ; pour eux c'est de l'histoire passée ; ils veulent reconstruire le pays ravagé et éduquer le peuple.

pratiquer leurs rites. En Espagne, ce n'est pas possible encore. En plus des raisons d'ordre religieux — une plus grande rigueur, une intransigeance native surtout chez les prélats, gardiens de la Foi — il en est d'ordre politique. Ainsi, Madrid compte près de deux cents Orthodoxes, l'Espagne entière près de cinq cents, Russes blancs émigrés. Lorsqu'on célèbre à Madrid une liturgie orientale, de nombreux Orthodoxes aiment d'y assister ; mais il n'est pas possible de leur accorder un prêtre orthodoxe. Pourquoi ? On a appris qu'en Amérique du Sud, dans certains pays où il y a une ambassade soviétique, les prêtres orthodoxes, de l'obédience du patriarche actuel de Moscou, seraient des agents d'influence pour l'ambassade soviétique. L'Espagne officielle ne peut permettre que sous prétexte de charité chrétienne s'introduisent de tels docteurs ès communisme.

L'œuvre qu'entreprend le *Centre missionnaire pour l'Orient chrétien* est d'autant plus méritoire qu'elle a à tenir compte de ces faits, de la mentalité religieuse du peuple et qu'elle a à regagner les années passées en dehors du mouvement chrétien mondial pour l'Union.

* * *

L'initiateur et le directeur du *Centre missionnaire pour l'Orient* est le R. P. Santiago Morillo, de la Compagnie de Jésus.

Après avoir professé le grec classique à l'Université civile de Grenade, il occupe maintenant les chaires de grec biblique, de théologie orientale et de missiologie à la Faculté théologique de la même ville. Cette Faculté est dirigée par les Pères de la Compagnie de Jésus, Province d'Andalousie (1).

La O. M. D. O. C. (Obra misional del Oriente Cristiano) est née il y a sept ans. Auparavant elle était connue sous

(1) Cartuja, Grenade. Adresse postale : Apartado 32, Grenade.

le nom de *Centre Oriental*. Que l'on ne s'effraye pas de lire cette appellation « missionnaire ». Pour commencer, il fallait s'adresser d'abord aux chrétiens qui s'intéressaient aux missions ; d'autre part, de l'avis de certains prélats, créer une nouvelle œuvre dans un pays où il en existe déjà tant, pouvait être de nature à nuire à l'œuvre même ; mieux vaut, disent-ils, l'encadrer dans ce qui existe déjà.

Dès l'abord le R. P. Morillo chercha et obtint l'appui des membres de la hiérarchie ; actuellement un grand nombre d'évêques accordent tout leur appui à ce mouvement ; en de nombreuses circonstances certains d'entre eux payent de leur personne, présidant des offices, des conférences. De jour en jour, croît la sympathie dans la hiérarchie.

Comme on le devine, on commença par demander des prières aux fidèles. C'est toujours autour de l'Octave de janvier que se cristallisent l'intérêt, l'ardeur et, qu'à cette occasion, la propagande se fait plus intense.

Au secrétariat du Centre, les fichiers, les listes d'abonnés, les noms des membres du clergé, les adresses des communautés religieuses représentent l'Espagne catholique. Dans des fardes sont conservés les extraits de presse ; annonces et articles publiés dans les grands journaux d'information, les revues. Il faut avoir lu tant de témoignages de sympathie, venus des sphères les plus hautes comme des plus humbles : avoir pu apprécier la juvénile ardeur des propagandistes ; avoir surtout rencontré chez les éminents théologiens comme chez les studieux élèves de la Faculté, un immense intérêt pour les questions du schisme, pour apprécier les résultats auxquels le R. P. Morillo est arrivé.

Ce centre et cette activité n'indiquent pas seulement un génie de la publicité moderne ! La doctrine unioniste qui est tenue là n'a rien qui rappelle l'apologétisme ou la polémique. Une érudition très grande et un sens très averti des caractères actuels du travail pour l'Union ont contribué à la formation de cet esprit irénique qui anime le mouvement

espagnol sous la conduite du R. P. Morillo. Et ce n'est pas le moindre des mérites, lorsque l'on sait combien le catholique espagnol est peu préparé à l'avoir dans ce domaine.

L'Espagne est enserrée actuellement dans un réseau de charité unioniste, par toutes les ramifications, tous les centres, tous les groupes actifs qui sont reliés à Grenade. Le jour où le Centre s'établira à Madrid, son rayonnement sera plus étendu encore.

Ce qui doit être souligné, c'est la base sérieuse que l'on entend donner à ce mouvement. Que vingt villes importantes possèdent un centre d'action, que la publicité atteigne tous les milieux, que l'on puisse compter sur le dévouement de milliers de personnes organisées en sections : c'est quelque chose, certes, et le signe d'un succès qui ne fera que grandir.

Mais nous voyons ce signe surtout dans le travail profond qui se fait et dans l'intensité des prières qui s'offrent pour l'Union.

En effet, les universités, les facultés de théologie, les séminaires s'intéressent à la question. Lors de la Journée pour l'Orient, demandée par le Souverain Pontife aux instituts théologiques, on y expose des questions d'histoire et de théologie qui sont d'un réel interêt et qui pourront apporter des éléments nouveaux, tout comme ils créeront parmi les étudiants et les membres du clergé une émulation scientifique et un zèle apostolique qui produiront leurs fruits dans les esprits et les cœurs chrétiens.

Bientôt, espérons-le, un gros appoint au travail scientifique sera apporté par la création d'un Institut d'études byzantino-slaves. Cet Institut fera partie du *Conseil supérieur de recherches scientifiques*, fondé par le Gouvernement actuel à Madrid. C'est un imposant monument scientifique que cet organisme qui groupe les savants et les chercheurs de l'Espagne entière. Et chose plus remarquable encore, et unique dans le monde, c'est de voir comment le Gouver-

nement encourage de ses deniers toute recherche sérieuse, toute science *quel qu'en soit l'objet*. Exceptionnel en effet, est dans le monde, le fait que la théologie, l'exégèse, le droit canon, l'histoire ecclésiastique soient mis sur le même pied, en ce qui regarde les subsides et les réalisations concrètes, que la chimie ou l'électricité ou la médecine ou la géographie, ou n'importe quelle autre science. L'Institut byzantino-slave aura sa revue, subsidiée par le Gouvernement ; il aura sa bibliothèque particulière, son séminaire ; il publiera des travaux, organisera des conférences, procurera des bourses d'études aux savants. L'Espagne s'intéresse à l'Orient byzantin, avec lequel elle a eu des relations historiques. L'introduction du travail de Cirac Estopañan (1) est un plan d'action scientifique en ce domaine, qui fait présager de beaux jours pour les études espagnoles, comme contribution à l'Union. Nous savons qu'un autre savant espagnol prépare quatre gros volumes sur la Russie : Le pays et son histoire — La vie en Russie — L'Église — Les Sectes.

Encouragés par les évêques, les membres du clergé sont déjà d'actifs apôtres. De nombreuses paroises célèbrent aussi outre l'Octave pour l'Unité de janvier, une journée pour l'Orient.

Pour aider à la célébration de ces journées ou la prédication des pasteurs, le Centre a publié divers opuscules de documents et de renseignements ; il a aussi édité de la musique orientale et des pièces de littérature.

Tout est mis en œuvre, dans ces divers milieux, pour préparer ces célébrations : chaque paroisse est alors travaillée, labourée par les propagandistes et, chaque fois, l'on doit enregistrer de vrais succès.

(1) CIRAC ESTOPAÑAN (Sebastian) : *El legado de la basilissa Maria y de los despotas Tomás y Esau de Joannina*. Barcelone, Éd. Consejo Superior de Inv. Cient. Delegacion de Barcelona : Seccion de Byzantinistica, 1943, 2 vol. Nous en donnerons un compte rendu prochainement.

Nous ne prétendons pas que toute l'Espagne soit déjà informée et en marche dans la voie de l'Union. Mais on peut dire que le retard est près d'être rattrapé. Qu'en un congrès espagnol de missiologie l'on décide de donner à ce mouvement tout l'appui qu'il mérite, montre bien qu'il a déjà acquis droit de cité dans les esprits.

Car, une autre base solide de ce mouvement c'est la prière. Là encore, la campagne est bien menée. A toutes les manifestations publiques il faudra ajouter cette croisade de prières individuelles où chacun s'engage à consacrer certains jours, certaines heures à cette intention ; les communautés contemplatives sont d'ailleurs alertées et bientôt, comme cela se pratique en d'autres pays, on pourra savoir que de l'Espagne, la prière monte vers Dieu chaque jour, et chaque jour plus instante, dans la sublime intention de Jésus : *Ut unum sint.*

Pour initier les fidèles aux richesses de la prière orientale, le R. P. Morillo et un de ses confrères ont reçu la faculté de célébrer dans le rite oriental. A cet effet, des chœurs sont formés pour solenniser les liturgies. Pour le moment on ne compte encore que deux chapelles byzantines : l'une à la Faculté de Grenade (où un musée byzantin sera bientôt constitué) et l'autre dans la propriété privée d'une dame espagnole, qui est bien connue à Rome pour sa générosité envers l'Institut Pontifical Russe.

Le Centre a son bulletin mensuel : *Oriente,* qui s'améliore de jour en jour et qui voit croître le nombre de ses abonnés.

L'action sur l'Occident n'est pas l'unique objectif du Centre et de ses dirigeants. Le R. P. Morillo — qui a séjourné à Albertyn en Pologne — et ses confrères préparent les apôtres qui seront nécessaires au travail de rechristianisation en Russie. Cet objectif du Centre Oriental en est encore à ses premières réalisations. On espère toutefois susciter des vocations pour la Russie dans le peuple espagnol qui reste un des plus « missionaires » de la chrétienté. Le

Chef du Gouvernement a voulu fonder une bourse d'études dans ce but.

Comme nous l'avons fait remarquer plus haut pour la perspective protestante, le mouvement unioniste espagnol est encore bien éloigné de l'œcuménique. On n'y fait nulle part mention du Mouvement œcuménique. Il est cependant un fait d'une importance telle dans le travail de la Réunion, que l'Œuvre pour l'Orient sera amenée un jour à étendre son l'horizon jusqu'à lui ; ainsi le travail accompli en Espagne trouvera dans le monde entier l'appui de tous les œcuménistes.

* * *

L'activité du Centre espagnol s'étend jusqu'au Portugal. En ce pays, l'Église catholique a connu sinon une longue et continuelle persécution — elle y a sévi aussi — du moins une action contrariante et d'insidieuses obstructions des gouvernements libéraux et francs-maçons. Actuellement le premier objectif des évêques est de rechristianiser la population et de reformer un clergé qui a beaucoup souffert de la politique antireligieuse. On connait la valeur du patriarche actuel de Lisbonne, S. Ém. le cardinal Cerejeira, pour pouvoir augurer d'un progrès du catholicisme au Portugal. Notons qu'au dernier recensement quatre-vingt-quinze pour cent des citoyens se déclarèrent catholiques. Cette situation intérieure est la raison qui rend l'intérêt pour l'Union si minime encore.

La question est posée cependant devant la conscience catholique. L'Octave de janvier est annoncée par les journaux, recommandée aux membres de l'Action catholique (très active en ce pays), des prédications sont faites, chacun des jours, en une grande église de Lisbonne et sont, en outre, diffusées par la radio nationale. C'est le directeur de la Prodagation de la Foi, le R. P. Sébastien Rocca, S. J., qui orga-

nise cette action, sous la direction et avec les instructions du Centre Oriental espagnol.

Mais, comme en Espagne, un sentiment de prudence empêche d'attirer trop l'attention sur tout ce qui est russe. Toutefois la revue *Broteria* contient, en chacun de ses numéros, soit un article, soit des chroniques qui portent à la connaissance du public les événements religieux, les mouvements d'idées qui se manifestent en Russie ou en Orient et qui ont une répercussion sur le problème unioniste.

Souhaitons qu'ici encore, l'Union devienne chez les fidèles, conduits par leurs prélats, une intention, un motif de zèle aussi bien compris et adopté que le sont les missions ou l'Action catholique. On peut cependant présager qu'au Portugal l'on arriverait à s'intéresser non seulement à l'Orient, mais aussi à l'anglicanisme. Les relations séculaires entre l'Angleterre et le Portugal en seraient une raison.

Qu'en l'île portugaise de Madère, se soient rencontrés, il y a plus de cinquante ans, lord Halifax et Monsieur Portal et qu'ils y eurent l'idée de ces Conversations qui eurent lieu, trente ans après, à Malines, ce sont des faits qu'il faudrait faire remarquer au public portugais pour stimuler son ardeur. Toujours est-il, qu'à Madère même, plusieurs et des mieux placés, n'ont pas oublié cette rencontre en l'Ile de deux grands esprits unionistes.

Mais, actuellement, au Portugal, c'est le règne de la Vierge de Fatima. On sait qu'elle a parlé aux voyantes de la conversion de la Russie ; on sait que le pape Pie XII fit allusion à ces paroles en son adresse au Portugal lors du XXVe anniversaire des apparitions et de la consécration du genre humain à la Vierge. De cela on parle à Fatima et ailleurs, et on prie dans cette intention.

* * *

Concluons : Ce que nous avons rappelé du passé religieux de la péninsule ibérique, ses attaches chrétiennes avec l'O-

rient même, le présent qui manifeste une vitalité religieuse étonnante, l'action des propagandistes de l'Union, la prière de tous, nous donnent le grand espoir de voir l'Espagne et le Portugal prendre efficacement place dans l'œuvre de la Réunion des chrétiens.

Que les unionistes et œcuménistes entrent en rapport avec le Centre Oriental établi actuellement à Grenade.

Que dans cette œuvre religieuse avant tout, l'on accueille avec enthousiasme cette nouvelle province de l'unionisme.

Et aux Espagnols comme aux Portugais nous disons, car nous savons comme ils prient bien : Ne cessez pas de prier pour l'Union, nous vous en supplions !

D. TH. BECQUET.

(1) Des nombreuses publications de propagande éditées par le centre de Grenade nous signalons surtout :

El Problema de la Adaptacion : Alcance misional de la liturgia del Cenaculo. 45 p., in-8.

Misa oriental : Liturgia Byzantina. Introd. et trad. du R. P. MORILLO, 75 p., in-12.

Rapsodia oriental : Poesias y coros hablados.

Las iglesias cristianas de Oriente : du R. P. MORILLO, 158 p., petit in-8.

Melodias orientales : pièces musicales byzantines et slaves, 11 p., in-4.

Signalons au dernier moment : PAUL GOUBERT, S. J. *Byzance et l'Espagne wisigothique (554-711).* Études byzantines, 2 (1944), 5-78.

Chronique Religieuse.

QUELQUES FAITS IMPORTANTS DE LA VIE DE L'ÉGLISE ANGLICANE EN 1946 (1)

On peut dire que le problème de la Réunion des chrétiens et les conditions que celle-ci nécessite, a été au premier rang des préoccupations de l'Église d'Angleterre au cours de l'année passée. Ce sujet a dû toute son activité à la publication, il y a quelques années, du Projet d'Union des Indes Méridionales (*Scheme for Church Union in South India*) et à une série de questions connexes que le métropolitain des Indes a soumis à l'examen de l'Église d'Angleterre en 1944. Le projet, tel qu'il figure sous sa dernière forme, soulève des questions fondamentales à propos de la doctrine chrétienne, des symboles de foi, de la constitution ecclésiastique et des sacrements. La fraction la plus catholicisante de l'Église anglicane se montre sérieusement émue par des concessions faites en ces matières aux membres des Églises libres destinées à faire partie de l'Église unie. Les protagonistes ne cessent de rédiger des brochures pour ou contre le projet, et tout dernièrement un rapport important a été publié par un comité de théologiens désignés par l'archevêque de Cantorbéry pour étudier le projet. La majorité du comité est d'avis que le projet doit être mis en exécution, mais ils fixent également six points fondamentaux qui doivent être amendés à tout prix. Les discussions qui se sont poursuivies à propos de ce projet, spécialement autour de l'Épiscopat, ont donné naissance à un important recueil d'ar-

(1) Le Rev. Dr. A. F. SMETHURST de l'Église d'Angleterre, Doyen de Salisbury, rédacteur du *Chronicle of Convocation* de Cantorbéry, a bien voulu écrire cette chronique pour laquelle nous le remercions. N. d. l. R.

ticles d'une grande érudition, édité par le Dr. Kirk, évêque d'Oxford. Il défend la doctrine traditionnelle du ministère épiscopal et porte pour titre, *Le ministère apostolique*. Sur la question plus vaste de la Réunion en général, un sermon que l'archevêque fit à l'université de Cambridge, et dans lequel il proposait certaines mesures préparatoires à l'intercommunion, tout en précisant des conditions bien déterminées, a suscité de vives controverses.

A l'heure actuelle se poursuit, par ailleurs, une autre discussion théologique qui a trait au sacrement de Confirmation et à ses relations avec le Baptême, la Sainte Communion et le don du Saint-Esprit. La publication en janvier 1946 d'une conférence faite par dom Gregory Dix, O. S. B., a soulevé des problèmes aux ramifications très étendues, et il s'y est ajouté une seconde conférence du Père L. Thornton, C. R., et divers articles dans *Theology*. Aussi les Comités des Convocations chargés de la Confirmation (*Convocation Committees on Confirmation*), qui avaient fait paraître un Rapport provisoire (*Interim Report*) traitant principalement de questions de pastorale, se virent obligés d'étudier à nouveau les fondements doctrinaux de ce sacrement, et une importante Commission théologique a été nommée pour les assister dans leur travail à propos des questions théologiques qui s'y trouvaient impliquées. Ce rapport provisoire a été discuté en long et en large par le clergé, et dans l'Église d'Angleterre tout entière on s'est vivement intéressé à cette importante question doctrinale.

En matière pastorale, l'attention du clergé et des laïcs s'est portée sur le problème de la rechristianisation. La Commission de la *Church Assembly* chargée de la rechristianisation (*Church Assembly Commission on Evangelism*) a fait en 1945 son rapport. Ce rapport intitulé *Vers la conversion de l'Angleterre* a été discuté dans chaque diocèse et presque dans chaque paroisse, et des initiatives ont déjà été prises en divers sens ayant toutes comme but la conver-

sion véritable de ceux qui font déjà partie de l'Église et l'annonce de l'Évangile aux autres. Au sein de cette commission avaient collaboré en plein accord des ecclésiastiques de toutes tendances, et depuis sa publication tous les partis ont souscrit à l'essentiel de ce document. Il a stimulé le zèle apostolique un peu dans tous les domaines.

Aux Convocations le canon ecclésiastique traitant des empêchements de mariage dans les cas de consanguinité et d'affinité, a été modifié à la suite d'un rapport très sérieux et érudit. On n'a fait que deux amendements qui autorisent le mariage entre beaux-frères et belles-sœurs, entre oncles et nièces par alliance, entre tantes et neveux par alliance, toutes unions qui ne sont pas universellement interdites dans l'Église. Aucune modification ne fut introduite dans les règles sur les degrés de consanguinité, mais seulement ces trois sur les degrés d'affinité, et le canon ainsi revisé fut accepté presque sans opposition.

La question de la préparation d'un rituel revisé et simplifié pour le Baptême a été examinée par les Comités des deux Convocations, et celui d'York en a préparé un nouveau, que l'on considère généralement comme une amélioration et un enrichissement du rituel de 1928, et qui puise à l'ancien rite de Sarum et aux sources orientales. Ce nouveau rituel n'a pas encore été accepté par la Convocation de la Province d'York. Le besoin d'une revision et d'une simplification du rituel de 1662 se fait largement sentir non seulement pour des raisons théologiques mais aussi pour des raisons pastorales.

Dans le domaine de la morale chrétienne on se pose surtout des problèmes relatifs à la bombe atomique et à la découverte de l'énergie atomique, à l'actuel relâchement de l'observance du dimanche, aux fléaux sociaux si répandus du pari et du jeu, aux progrès de l'immoralité publique et aux unions irrégulières. Sur le premier point, le *British Council of Churches* a publié un rapport intéressant mais plu-

tôt vague et la *Church Assembly* a maintenant nommé une Commission pour examiner la question, tandis que des discussions ont eu lieu au sein de la Convocation et de l'Assemblée. Sur le second, la convocation a nommé un Comité des deux chambres. Sur le troisième, une Commission a établi un rapport et l'on s'est efforcé d'intéresser le Gouvernement aux périls résultant du développement du jeu. Enfin sur le dernier point, la Convocation, alertée de la régularisation tacite des unions irrégulières par des mesures gouvernementales, a nommé un comité pour examiner l'aspect moral et légal de la question.

En outre, l'Église a consacré beaucoup de temps et de réflexions à chercher un moyen de venir en aide aux pays d'Europe centrale menacés de privations et de famine. Elle a sans cesse pressé le Gouvernement d'envoyer des vivres, même si cela devait imposer des sacrifices au peuple anglais, et s'est efforcée de convaincre la conscience chrétienne de cette urgente nécessité.

A. F. SMETHURST.

ACTUALITÉS (1)

Église catholique.

Le 1 novembre dernier a eu lieu à Pittsburg, en Pennsylvanie, la consécration épiscopale de Mgr DANIEL IVANCHO, nommé coadjuteur de Mgr Basile Takač, exarque aposto-

(1) Voici les sigles qui désignent nos références les plus fréquemment utilisées : *CT* = *The Church Times* (7, Portugal Street, Kingsway, Londres, W. C. 2) ; *CW* = *The Church in the World* (56, Bloomsbury Street, Londres, W. C. 1) ; *E* = *Ekklesia* (Hodos Philotheès 19, Athènes) ; *ECB* = *The Eastern Churches Broadsheet* (63, Ladbroke Grove, Londres, W. 11) ; *FCB* = *Federal Council Bulletin* (297 Fourth Ave, New York City, 10) ; *G* = *The Guardian* (39, Welbeck Street, Londres, W. 1) ; *IKZ* =

lique des Ruthènes subcarpathiques aux É. U. (Homestead) (1).

Mgr BASILE HOPKO a été nommé évêque auxiliaire de Mgr Paul Goydič, évêque de Prešov. Ce diocèse, qui a la juridiction sur tout les catholiques de rite byzantin en Tchécoslovaquie, s'est accru de 47 paroisses avec 57 prêtres et 50.000 fidèles, depuis l'annexion d'une partie du diocèse de Munkačevo par l'URSS (2).

Il semble qu'en BULGARIE les catholiques jouissent d'une plus grande liberté que dans le reste de l'Europe orientale. D'ailleurs leur force numérique est minime (6000 fidèles avec 24 prêtres et 12 religieux). L'exarchat apostolique, qui a gravement souffert de la guerre, est actuellement administré par Mgr Jean Garufalo, successeur depuis 1942 de Mgr Kourteff.

S. EXC. MGR PAUL MELITIEV, ancien évêque de Brjansk, et sa sœur ont été reçus dans l'Église à Rome, dans le courant du mois d'octobre dernier (3).

Église russe de l'Émigration.

Du 16 au 20 octobre s'est tenu à Paris, avec le consentement du Siège œcuménique, le CONCILE DIOCÉSAIN annoncé DES PAROISSES RUSSES D'EUROPE OCCIDENTALE, sous la présidence de l'archevêque Vladimir. Les par-

Internationale Kirchliche Zeitschrift (Willadingweg 39, Berne, Suisse) ; *Ir* = *Irénikon* ; *JPM* = *Žurnal Moskovskoj Patriarchii* (Journal du Patriarcat de Moscou, Čistij Pereulok 5, Moscou 34) ; *LC* = *The Living Church* (744, N. Fourth Street, Milwaukee, Wis., U. S. A.) ; *P* = *Pantainos* (Patriarcat orthodoxe, Alexandrie, Égypte) ; *SICO* = *Servizio Informazioni Chiesa Orientale* (Roma, Via della Conciliazione 34) ; *SŒPI* = *Service œcuménique de presse et d'informations* (17, Route de Malagnou, Genève) ; *T* = *The Tablet* (128, Sloane Street, Londres, S. W. 1).

(1) *SICO* 15 novembre 1946. Selon les plus récentes statistiques l'exarcat, s'étendant à 18 états de la fédération américaine, compte 139 paroisses avec 282.536 fidèles et 144 prêtres.

(2) *SICO* 15 janvier 1947.

(3) *La Croix* du 29 janvier.

ticipants furent au nombre de 128, dont 3 évêques et 64 membres du clergé qui représentaient 52 paroisses ou centres d'activité orthodoxes. Considérant que le patriarche de Moscou avait déclaré ce concile anticanonique, ses organisateurs n'y ont pas admis ceux qui en raison de leur soumission à la juridiction de Moscou auraient dû s'abstenir. Le concile a examiné les bases canoniques de l'exarchat. Contre la nomination du métropolite Séraphim on allégua un grief personnel (concernant les antécédents politiques de l'exarque patriarcal) et un grief de principe : L'Église de l'émigration avait toujours vécu selon le statut plus démocratique du concile de Moscou (1917), qui autorisa chaque diocèse à désigner d'avance son propre évêque. Elle devrait maintenant se régler sur des dispositions tout opposées, arrêtées au Concile de 1945. Le concile diocésain a adopté une résolution, dans laquelle considérant avec gratitude le temps de son rattachement au patriarche œcuménique, il exprime le désir de rester sous sa protection. « Dans le paisible havre du patriarcat œcuménique nous avons joui d'une liberté et d'une paix spirituelles inébranlables, tout en échappant aux influences séculières ». L'assemblée décida de demander au patriarche œcuménique de confirmer la nomination de Mgr Vladimir en qualité d'exarque des paroisses russes en Europe occidentale. Un paragraphe final exprime le désir d'établir à l'avenir une communauté de prière avec l'Église de Russie, avec laquelle l'Église de l'émigration désire collaborer sur le terrain religieux sans être intégrée en elle. Le patriarche œcuménique aurait par la suite ratifié l'élection de Mgr Vladimir et les décisions du concile (1).

Sous la juridiction du métropolite Séraphim restent les cinq paroisses de l'ancienne juridiction de Karlovcy qui l'avaient suivi lors de son rattachement au patriarcat de

(1) *LC*, 10 novembre 1946. — En réalité cela ne s'est fait officiellement que tout récemment. Cfr *SOEPI*, 28 mars 1947.

Moscou, une demi-douzaine de paroisses depuis toujours moscovites, et quelques centres dispersés dans divers pays. Dans la nuit de Noël l'exarque patriarcal visita les offices des deux centres orthodoxes de rite latin, le prieuré de la rue d'Alleray et l'institut Saint-Denis, où l'on dispose maintenant d'une église anciennement aux vieux-catholiques (1).

Ajoutons ici que l'association *l'Icone* (27, rue Tronchet, Paris) célébrera cette année son 20e anniversaire. A cette occasion on compte éditer un petit livre, *La technique de l'iconographie* (2).

Dans la cathédrale Saint-Théodose à Cleveland s'est réuni du 26 au 29 novembre le CONCILE DE L'ÉGLISE ORTHODOXE RUSSE EN AMÉRIQUE, sous la présidence du métropolite Théophile de San Francisco. Les résultats sont dans la ligne de l'attitude adoptée depuis longtemps par cette Église (3). Le concile se composa de représentants de 350 centres orthodoxes russes aux É. U. et au Canada. Après avoir entendu plusieurs rapports, le concile a longuement examiné la question des relations avec l'Église de Russie. Pour la première fois les procès-verbaux ont été rédigés en russe et en anglais, ce qui serait un indice, dit-on, de la « naturalisation » croissante de l'Église russe-américaine dans sa patrie adoptive (4). Le vote a été secret. Deux projets de résolution furent reje-

(1) *Les Nouvelles Russes*, 3 janvier 1947.

(2) On peut y souscrire à l'adresse indiquée. Le prix est fixé à 150 francs fr.

(3) Cfr Chronique, 1946, p. 365-368.

(4) Dans *La Vie Russe* (San Francisco) du 1er octobre dernier on trouve une bonne illustration de ce fait. La *Fédération des clubs de la jeunesse orthodoxe russe en Amérique* (érigée en 1927) a comme but principal d'entretenir parmi ses membres la religion orthodoxe et la culture spécifiquement russe. Dernièrement un « club » fut fondé à Los Angeles. A la première séance du 22 septembre on commença les conversations en langue russe, mais bien vite on jugea mieux de passer à l'anglais. A la fin de la réunion tous entonnèrent l'hymne marial bien connu Dostojno jest ; toutefois deux voix seulement l'ont pu mener plus ou moins à bonne fin. On a confiance que cela ira mieux peu à peu.

tés : 1° de maintenir les relations avec le patriarcat de Moscou comme autrefois ; 2° d'élire une commission pour les relations avec ce patriarcat et de former en même temps un conseil suprême des Églises russes à l'étranger où les américains seraient en majorité. L'on a adopté par contre la résolution suivante par 187 voix contre 61 : « Le concile pan-américain de l'Église orthodoxe russe déclare reconnaître le patriarche de Moscou comme son chef spirituel, mais non comme son chef administratif. Il rompt tous rapports administratifs avec le Synode de l'Église orthodoxe russe à l'étranger ». Le parti conservateur parmi les opposants ne s'est pas rendu à cette décision, jugeant que le concile fut prématuré, mal préparé et qu'il avait été influencé par la propagande pro-soviétique. Il semble qu'une cinquantaine de paroisses, sous la direction de l'archevêque Vitale, continuent à dépendre de la juridiction du métropolite Anastase (Munich), qui est celle de l'extrême opposition. Un groupe de professeurs bien connus de théologie et d'histoire, tels que MM. Fedotov, Timašev et Karpovič, avait lancé un appel avant le concile, qui tout en critiquant la position actuelle de l'Église de Moscou, plaida en faveur de la reconnaissance de cette Église en sauvegardant toutefois l'autonomie complète de l'Église russe-américaine. Dans une interview accordée à la presse à l'issue du concile le métropolite Théophile a précisé la manière dont l'Église orthodoxe russe d'Amérique concevait son autonomie administrative. « Il s'agit, disait-il, d'une position semblable à celle de l'Église anglicane du Canada et de l'Église protestante épiscopalienne des É. U. envers l'Église anglicane d'Angleterre. L'autonomie n'empêche pas ces Églises de conserver leur attachement et leur respect envers l'Église d'Angleterre et de la reconnaître comme leur source spirituelle, rituelle, et doctrinale » (1).

(1) *SŒPI*, n° 45, 1946. C'est ce qu'on déclara déjà lors de la conférence des évêques en décembre 1945. Cfr Chronique 1946, p. 367.

Église de Chypre.

Les autorités anglaises, d'après de récentes nouvelles, ont permis le retour dans l'île du métropolite de Cyrène Macaire, exilé depuis de longues années. Le remplacement du métropolite de Kition décédé en exil aurait lui aussi été autorisé, de même que la réunion de l'assemblée qui aura à élire l'archevêque de Chypre. Après quinze années la question chypriote serait à la veille de recevoir une sulution.

Église de Constantinople.

La presse mondiale a annoncé la maladie de Mgr Maximos, son départ pour une clinique suisse (démenti depuis) et la nomination d'un interim en la personne du métropolite Thomas de Chalcédoine. *La Croix* du 23 janvier apporte l'interprétation suivante à l'événement : cette maladie ne serait qu'un prétexte pour éloigner le Patriarche devenu *persona ingrata* pour le patriarche de Moscou depuis l'appui qu'il avait donné à l'archevêque russe Vladimir de Paris. La presse orthodoxe grecque ne souffle mot de la chose.

A la suite de l'incorporation des îles du Dodécanèse au royaume de Grèce, le patriarche œcuménique a chargé Mgr Pantélémon, métropolite d'Édesse, d'une mission d'information et d'administration avec le titre d'exarque patriarcal.

Église de Grèce.

La réforme intérieure commencée par l'Église hellène durant les années qui s'écoulèrent entre les deux guerres a recommencé à attirer l'attention de la hiérarchie. Le Synode réuni en juillet 1946 a manifesté déjà cette préoccupation. D'autres actes sont venus depuis la confirmer. La loi datée du 5 septembre 1945 relative à la formation ecclésiastique est une marque de cet esprit : elle établit diffé-

rentes catégories d'établissements destinés à la formation de la jeunesse cléricale. Les écoles ecclésiastiques correspondent plus ou moins à nos petits séminaires d'Occident, l'un est près du monastère de Chrysopighis en Crète, l'autre est tranféré de Iannitsa à Xanthe. Aux séminaires proprements dits pourraient être assimilés les « phrontistiria » prévus par la loi, au nombre de huit ; ils sont surtout destinés aux adultes qui se destinent à l'état ecclésiastique et qui doivent recevoir, sur le tard, une formation appropriée. Pour compléter cet aperçu rappelons qu'il existe près de la Faculté de Théologie de l'Université d'Athènes et près de celle de l'Université de Salonique des séminaires au sens strict du mot.

Témoignages du même souffle sont les instances par lesquelles le Saint-Synode veut urger l'application de la loi sur les missions et la prédication des vérités religieuses par le clergé. Les encycliques publiées sous les numéros 472 et 473 sont révélatrices.

Les articles que le professeur Jean Karmirès consacre à la formation du clergé et qui sont publiés dans *E* appartiennent à la même inspiration.

LA QUESTION ARCHIÉPISCOPALE. — Dans le discours qu'il adressait à la hiérarchie, lors du synode plénier qui la réunissait en juillet 1946, l'archevêque-primat, Mgr Damascène, eut les phrases qu'il fallait pour condamner, sans s'y arrêter, les incidents qui avaient suivi son élection au siège d'Athènes, après la mort de l'archevêque Chrysostome. On sait que, canoniquement élu, Mgr Damascène avait vu son élection infirmée par le Conseil d'État et qu'un collège électoral formé seulement par le Synode permanent lui avait préféré le métropolite de Trébizonde, Mgr Chrysanthe.

Une publication récente parue à Athènes et due à la plume de l'avocat Jean Panagopoulos, reprend l'historique de la question et attribue la responsabilité de la faute canonique commise tant au dictateur, général Métaxas,

qu'à son bénéficiaire le métropolite Chrysanthe. C'est notre souci d'information qui, à la suite de *P*, nous amène à rouvrir cette question. Chrétienne et digne fut l'attitude de Mgr Damascène dans la circonstance rappelée plus haut.

Relations interorthodoxes.

Citons d'abord un passage significatif, qu'on trouve dans le *Journal du Patriarcat de Moscou* (1) : Lors du premier anniversaire de l'intronisation du Patriarche (10 février 1946), le métropolite Nicolas de Kruticy a fait une allocution, dans laquelle il disait entre autres :

« Le séjour à Moscou des représentants des anciens patriarcats orientaux et votre voyage de réponse en Syrie, au Liban, en Palestine et Égypte, avaient comme fruit de faire briller à nouveau dans tout son éclat la grandeur de l'Église russe sur le Proche-Orient.

« La corroboration des liens fraternels avec les Églises orthodoxes des Balkans par voie de rencontres personnelles et de relations épistolaires a conduit à ce que ces Églises orthodoxes slaves ne se tournent pas seulement vers notre Église comme vers leur grande sœur aînée, mais elles considèrent aussi son chef, le patriarche de Moscou et de toute la Russie, comme le chef du monde orthodoxe slave tout entier ».

Cette dernière idée de CENTRALISATION apparaît aussi dans une allocution du patriarche Alexis lui-même, à l'occasion de la cérémonie de clôture de l'année scolaire du séminaire de Moscou, le 30 juin dernier. Encourageant les étudiants, il leur dit que le séminaire attire aussi l'attention du monde orthodoxe de l'étranger et spécialement des pays slaves, où de nombreux dignitaires, comme l'exarque Stéphane de Bulgarie, le métropolite serbe Joseph de

(1) *JPM*, n° 2, p. 5.

Skoplje et le patriarche Nicodème de Roumanie, sont sortis des anciennes écoles russes de théologie. Ces chefs ecclésiastiques souhaitent maintenant, dit le Patriarche, que ceux de leurs concitoyens, qui se destinent au service de l'Église, puissent bénéficier de la même instruction. Ce même souci de consolider les liens est apparu dans les discussions récentes en URSS concernant le remplacement du slavon ecclésiastique par la langue vulgaire. La vieille tradition en sortit victorieuse non tellement en vertu d'elle-même, mais bien parce que le slavon est une *lingua franca* pour le monde slave tout entier (1). Quant à l'académie théologique de Moscou, on a décidé d'en faire une université supérieure, destinée à former le clergé non seulement pour l'Église russe, mais encore pour les Balkans, le Tchécoslovaquie, la Finlande, le Moyen-Orient, etc., d'où également des théologiens doivent venir pour enseigner. Déjà l'archiprêtre Šavelskij de Bulgarie y a été nommé professeur.

Tandis que les relations entre le patriarcat russe et l'Église serbe souffrent de certaines difficultés (2), il en est autrement en ce qui concerne l'ÉGLISE ROUMAINE. En novembre dernier le patriarche Nicodème, malgré son âge avancé, est allé à Moscou rendre visite au patriarche Alexis en vue de « consolider les bonnes relations traditionnelles entre les Églises de Russie et de Roumanie ». Au palais patriarcal les deux prélats ont concélébré, assistés du métropolite Nicolas, de l'archevêque Vitale de Tula, des évêques Serge d'Odessa, Macaire de Možajsk, Jérôme de Moldavie, et des deux évêques roumains Nicolas d'Oradea et Justinien de Iaşi. La visite s'est déroulée avec grand éclat, tant de

(1) Cfr *CT*, 6 déc. 1946. Durant la guerre les occupants allemands encouragèrent les orthodoxes ukrainiens à employer leur langue parlée pour les services religieux et plusieurs paroisses l'avaient introduite de fait, aussi en Russie-Blanche. Mais le vieux-slavon a été remis en honneur récemment.

(2) Cfr *Chronique* 1946, p. 378-380.

la part du clergé russe que de la part des autorités soviétiques.

Nous aurons à parler ailleurs de la nouvelle ASSOCIATION ROUMAINE DE THÉOLOGIE ORTHODOXE. C'est ici l'endroit de faire connaître déjà son but. Elle « désire exprimer, en théorie et en pratique, l'attitude œcuménique de l'Église dans le monde orthodoxe, et faciliter la coopération entre membres du corps enseignant des facultés de théologie. L'Association entend réaliser ce programme par l'organisation de conférences publiques, la publication de rapports sur ses sessions et d'encyclopédies théologiques, en établissant une collaboration avec des théologiens de toutes les Églises d'Orient, et, enfin, par la publication d'*Orthodoxia,* périodique qui paraîtra en même temps en roumain et dans les langues mondiales principales » (1).

En novembre on annonça que le MÉTROPOLITE GRÉGOIRE DE LENINGRAD visitait de nouveau la SYRIE, LE LIBAN ET L'ÉGYPTE. Selon certaines rumeurs ce serait pour négocier avec les autorités britanniques le transfert des biens que détiennent les adhérents de la juridiction de Mgr Anastase, qui dirigent la mission russe à Jérusalem et la grande majorité des maisons ecclésiastiques russes en Palestine. Le but officiel fut la préparation de nombreux pèlerinages russes en Terre Sainte qu'on prévoit pour Pâque prochain. Le Prélat fut reçu par le patriarche grec Timothée de Jérusalem et par d'autres autorités orthodoxes grecques, tandis que le clergé russe s'est de nouveau abstenu, comme lors de la visite du patriarche Alexis en 1945. Le clergé orthodoxe arabe a profité de la présence du métropolite de Leningrad pour solliciter une intervention russe, afin que le clergé arabe puisse également entrer dans la hiérarchie ecclésiastique du pays. En effet, jusqu'à maintenant ce privilège avait été réservé uniquement aux ecclésiastiques grecs de naissance.

(1) *SŒPI,* nº 39, 1946.

Mgr Grégoire aurait voulu aller aussi à Addis-Abeba. « Il faut, a-t-il déclaré, que toutes les Églises orthodoxes se sentent désormais unies et que les liens entre elles se multiplient. C'est pourquoi j'ai invité l'Amba Yoannès, patriarche des Coptes, à venir à Moscou nous rendre visite ». Le patriarche arménien aurait reçu la même invitation.

A la suite des rencontres qu'ils eurent durant la guerre les trois patriarches du Levant ont décidé l'établissement à ALEXANDRIE d'un SÉMINAIRE destiné à recevoir les étudiants de leurs patriarcats respectifs.

Relations interconfessionnelles.

GÉNÉRALITÉS. — La SEMAINE DE L'UNIVERSELLE PRIÈRE DES CHRÉTIENS POUR L'UNITÉ a été célébrée avec grande ferveur cette année.

Notons d'abord les *publications* venant de M. l'Abbé Couturier (Institution des Chartreux, Lyon 1). Le tract de 1947, intitulé *Réunis devant la Croix*, contient cette phrase :

> La dominante de cette semaine de prière pour l'union des chrétiens, devrait être cette année ce recours ardent et confiant au Sang du Rédempteur pour que « notre avocat auprès du Père » « interpelle pour nous » que sa Croix continue à implorer le pardon divin pour ses disciples malheureusement désunis et qu'enfin la chrétienté soit lavée de ce terrible péché... aussi bien cette prise de conscience du péché de désunion devra-t-elle, comme premier effet, causer en nous ce sentiment d'une responsabilité personnelle et attiser en nous la passion de l'Unité » (p. 1-5).

Suivent des prières. Les feuillets contiennent pour les jours de l'Octave, des intentions inspirées de l'« émulation spirituelle » : 19 janvier, sanctification des catholiques ; 20 janvier, sanctification des protestants, etc. Une jolie plaquette est intitulée : *Textes bibliques pour chaque jour de la semaine de l'Unité du 18 au 25 janvier 1947.*

Les textes disposés en regard et très bien choisis par une plume protestante, culminent dans la prière sacerdotale du Seigneur.

Ils sont introduits par « Irénée » qui finit sur cette phrase : « L'Unité de la fin des temps et l'unité préparatoire visible et fragile des temps de la fin qui vont du premier au second avènement, sont toutes deux termes d'une espérance sans faille et toutes deux n'ont qu'une même aspiration : Viens, Seigneur Jésus ! »

MAURICE VILLAIN.—*In splendoribus Sanctorum* est la conférence de l'Octave de 1946 (adresse : Séminaire des Missions d'Océanie, Sainte-Foy-les-Lyon, Rhône) ; elle montre avec éloquence les répercussions de l' « émulation spirituelle » dans le domaine de l'Unité.

Une nouvelle initiative de M. Couturier pour l'Octave 1947 a été une minute de silence le dimanche 19 janvier à 17 1/2 heures, pendant laquelle tous les chrétiens étaient invités à se recueillir et à s'unir à Dieu pour lui demander pardon de leurs séparations et réciter tous ensemble, au pied de la croix, un Pater. Elle a été de fait observée dans beaucoup de pays.

A ROME : Série de conférence unionistes à la Radio vaticane. S. S. Pie XII a accordé le 12 février 1946 de nouvelles indulgences aux prières officielles de l'Octave.

En FRANCE : A LYON les dimanches 19 et 26 janvier, cérémonies à la Primatiale, présidées par S. Ém. le cardinal Gerlier ; au cours de la deuxième, une conférence fut faite par S. Exc. Mgr Charrière, évêque de Lausanne, Genève et Fribourg (1). Le 19, *Jeu de l'Unité* du R. P. Kopf, O. P., le jeudi 23 soir, *Veillée sainte de l'Unité* du même auteur et présidée par le Cardinal.

A TOULOUSE très riche programme religieux et intellectuel ; cérémonies à BAYONNE (par les soins de notre ami M. le chanoine F. Paris), MULHOUSE, STRASBOURG, AMIENS, LILLE, etc.

A MONTAUBAN en 1946 et 1947 eurent lieu devant l'évêque du lieu, S. Exc. Mgr Théas, des joutes théologiques

(1) On peut la trouver *in extenso* dans la *Documentation catholique* du 16 février.

parfaitement iréniques entre Mgr de Solages du côté catholique et M. le pasteur Roux de Bordeaux (1).

A PARIS : du *côté catholique*, cérémonies dans l'église des Carmes avec des sermons sur les figures scripturaires de l'Église. Le vendredi soir 24 janvier, au palais de la mutualité, eut lieu une veillée avec le *Mystère de l'Unité* du R. P. Kopf, O. P. et l'assistance de S. Ém. le cardinal Suhard, de l'higoumène Séraphim représentant l'exarque patriarcal de Moscou, et des autorités protestantes.

Du *côté orthodoxe*, le Comité interorthodoxe d'Action œcuménique a organisé le dimanche 2 février une cérémonie religieuse, devenue déjà traditionnelle, à l'église orthodoxe roumaine de la rue Jean-de-Beauvais. Un *Te Deum* solennel fut chanté et des conférences traitèrent de la semaine de l'Unité et du rôle du laïcat dans la vie de l'Église. Un pasteur réformé, puis un prêtre catholique, le R. P. Mailleux, S. J., avaient été invités à y exposer le point de vue de leurs Églises.

En ANGLETERRE : du *côté catholique* nous n'avons rien appris de spécial en fait de manifestations religieuses, mais le professeur F. Dvornik, historien bien connu de nos lecteurs, a écrit dans *CT* du 17 janvier un article : *For Christian Unity. A Message to the Church of England.*

Tout en rappelant le devoir de tout chrétien de travailler à l'Unité chrétienne dans la mesure de ses moyens qui seront surtout la prière et la pénitence, M. D. met l'accent sur le travail des théologiens et des historiens pour scruter l'époque d'avant le schisme d'Orient, très riche en enseignements. Il préconise des comités consultatifs de savants approuvés par les hiérarchies respectives pour coordonner les forces intellectuelles chrétiennes dans le domaine de l'Union.

Réunion interconfessionnelle le 20 janvier dans la salle de la *Royal Empire Society* sous la présidence de l'évêque anglican de St. Alban's, qui insista dans son allocution sur le de-

(1) *Documentation catholique, l. c,*

voir des chrétiens de s'encourager mutuellement dans la prière pour l'Unité. Le Rev. John Huxtable, congrégationaliste, dit que l'unité chrétienne existait déjà et qu'il n'y avait qu'à y entrer. Un orateur catholique laïc, M. R. Speaight, exprima des réserves quant à l'importance du travail théologique pour l'union chrétienne et réclama dans ce domaine la primauté pour la prière et la pénitence. Enfin l'archimandrite Lev Gillet, représentant de l'Orthodoxie, prôna comme principal moyen unioniste la sanctification personnelle (1). Du *côté anglican*, séance de la *Society for Promoting Catholic Unity* le même soir à *Caxton Hall* (2), et éditorial du *CT* du 17 janvier, qui embrasse cette année sur la division des chrétiens le point de vue appelé essentiel : elles sont un péché et c'est pour cela que les chrétiens séparés doivent s'approcher de Dieu en esprit de pénitence et de prière pour l'Unité telle que le Christ l'a voulue.

En BELGIQUE, l'Octave n'a jamais été aussi animée que cette année grâce aux soins du Comité belge de documentation religieuse pour l'Orient (secrétariat : 73, avenue A. Buyl, Bruxelles). En plus de conférences et de prédications, à l'église Saint-Henri de Bruxelles se tint le dimanche 26 janvier devant une assistance de près de 2000 personnes une cérémonie religieuse au cours de laquelle se firent entendre des chants exécutés par des catholiques, des Orthodoxes et des anglicans, interrompus de lectures et de prières prononcées, elles aussi, par des représentants des confessions différentes.

En SUISSE, cérémonies à Fribourg et à Genève.

M. l'Abbé Ét. Du Mont prit la parole à la radio de cette dernière ville et, considérant son allocution comme une modeste contribution à l'œuvre de l'Union qui est bien en marche en Snisse, demanda

(1) *CT* du 24 janvier et *SŒPI*, nº 4.

(2) Dans une lettre au *CT* du 20 décembre, le Rév. Père O'BRIEN rappelle la différence entre la Semaine universelle des prières et l'Octave de l'unité.

qu'elle avançât encore grâce à l'« émulation spirituelle » et à l'élargissement du cœur.

De SUÈDE. le Dr. G. Rosendal *nous* écrit que la semaine y fut très bien observée.

Aux ÉTATS-UNIS, du *côté catholique* la revue *The Lamp* de janvier, apporte à l'Octave une série de bénédictions venant de nombreux représentants de la hiérarchie américaine. Des conférences furent données à la radio.

Du *côté anglican,* le Rev. Louis A. Haselmayer qui est président de l'association *Week-Prayer for Christian Unity* (2101, 65th Avenue, Philadelphia, Pa) écrit un article dans *LC* du 12 janvier, *A Week of Prayer for Christian Unity. Worldwide Observance, January* 18-25, et y fait l'historique de l'Octave. Il y mentionne la prière incessante pour l'Unité des « trappistes belges » de l'Unité à Chevetogne (!).

Mouvement œcuménique. Le chanoine L. Hodgson, secrétaire général du Mouvement *Faith and Order,* dans sa circulaire à l'occasion de l'Octave demande que la prière se fasse aussi pour que le Saint-Esprit guide les travaux de la commission théologique en vue de l'assemblée générale du Conseil œcuménique en 1948.

ANGLICANS ET AUTRES CHRÉTIENS. Un fait d'une importance capitale a été le sermon universitaire prêché à Cambridge le 3 novembre dernier par le Dr. Fisher : A STEP FORWARD IN CHURCH RELATIONS. *Being a Sermon Preached before the University of Cambridge on Sunday, November* 3rd, 1946, *by* HIS GRACE THE LORD ARCHBISHOP OF CANTERBURY. Londres, Press and Publication Board of the Church Assembly. Church House, Westminster, S. W. 1, 6 d.

L'Archevêque ne prétend pas faire plus qu'une modeste suggestion et prend pour thème *Jean,* X, 9-10. Les chrétiens sont divisés en plusieurs bergeries séparées et toutes imparfaites, mais le Christ est leur porte à toutes et partout on peut trouver sa vie. Si les divisions chrétiennes ont eu leur justification et qu'elles continuent

à en avoir une certaine, elles sont actuellement une pierre de scandale. Sans doute à l'heure présente existe-t-il entre les différentes bergeries, à l'exception toutefois de l'Église romaine, une certaine unité faite, grâce au Mouvement œcuménique, de communion dans la pensée, dans la prière et dans la fraternité (*fellowship*) ; mais elle ne suffit pas pour que la vie du Christ circule librement entre elles. Les barrières qui l'empêchent de circuler sont d'ordre théologique avec la doctrine du ministère ecclésiastique comme principale ; mais elles sont également d'ordre pratique (formes de culte, de pensée, de langage, de gouvernement et de vie familiale), parfois plus fortes que les premières.

Après ces généralités, l'orateur passe aux conjectures unionistes propres à l'Angleterre. Avant la dernière guerre il y eut là-bas des essais de rapprochement entre l'Église établie et les Églises Libres. Reprendront-ils après guerre ? L'Archevêque constate une certaine répugnance à la reprise et c'est à la vaincre que vise son discours. Il y a deux raisons à ce retard. Les uns voudraient attendre le résultat du travail des théologien. « Cela équivaut à proposer que rien ne se fasse avant que les théologiens n'aient tout recommencé et ne soient arrivés à des conclusions qui les mettent d'accord, le passé ne nous fait pas prévoir qu'une telle nnanimité théologique puisse se faire dans un avenir prochain », or dans « l'histoire de l'Église c'est la vie divine qui crée, et la théologie est contrôlée par la vie autant que la vie est contrôlée par la théologie » (p. 6). Une seconde raison est l'appréhension que créent les plans d'union constitutionnelle qui foisonnent ; chaque Église craint d'y perdre son visage propre, d'être entraînée dans des compromis dangereux, de recevoir des formes étrangères de gouvernement, et, par dessus tout, de se lier par une constitution écrite, « la constitution est une chose artificielle et peut mettre en danger la vie qu'elle tend à promouvoir » (p. 6). A cette dernière difficulté, qui semble être la première dans la pensée de l'Archevêque, en Angleterre même s'en ajoutent trois nouvelles : l'Église d'Angleterre est une Église établie, qu'il serait très compliqué de désétablir ; la même Église détient une position de commande dans la Communion anglicane et tout changement constitutionnel chez elle risquerait d'avoir de néfastes répercussions dans celle-ci : « Le temps pourra venir quand au service de l'unité de l'Église, les Églises anglicanes pourront cesser d'exister comme groupement distinct, mais ce temps n'est pas encore en vue et les Églises Libres pourraient dire la même chose. Il serait peu sage d'engager l'Église d'Angleterre dans de nouvelles

combinaisons constitutionnelles au moment où elle a besoin de remettre de l'ordre dans sa vie intérieure et de la mettre d'accord avec « la tradition et la tâche que Dieu lui a confiées » (p. 8).

Mais si pour toutes ces raisons, la voie constitutionnelle de la réunion est si hérissée de difficultés, et si la simple fédération d'Églises ne peut restaurer la circulation de la vie entre elles, l'Archevêque suggère une nouvelle voie pour atteindre ce dernier but, c'est la « *pleine communion* ». Celle-ci existe déjà entre l'Église anglicane et certaines Églises du continent ; il s'agirait maintenant de l'étendre aux Églises Libres anglaises. Elle n'implique pas une parfaite et totale identité, mais, en plus des éléments de communion déjà existants, une libre intercommunion et l'échange des ministres, une assimilation. Pratiquement l'Orateur préconise que les Églises Libres introduisent chez elles à titre d'essai l'épiscopat qu'elles redoutent tant, bien que cette mesure demande elle aussi au préalable, une entente doctrinale car « il y a des exigences et des fonctions que la tradition catholique attache à l'office d'évêque dans l'Église de Dieu qui doivent être sauvegardées dans une assimilation et une pleine communion » (p. 10). Mais sur ce point doctrinal comme sur d'autres, l'Archevêque semble admettre une grande latitude d'interprétation.

La « pleine communion » permet donc la libre circulation de la vie sacramentelle et tout en gardant à chaque confession son individualité, évite le danger de nouveaux schismes qu'apporteraient les unions constitutionnelles.

« Avons-nous suffisamment de sagesse, finit l'Archevêque, d'humilité, d'amour et d'esprit du Christ pour tenter ce que j'ai suggéré ? Si on parvenait à s'entendre là-dessus, je recevrais avec reconnaissance de la main des autres leur mandat (*commission*) dans leur forme coutumière, et leur conférerais la nôtre de la même manière ; voilà le mutuel échange d'amour et d'enrichissement auquel Lambeth 1920 nous a appelé » (p. 12).

Dans le centre et même dans la droite modérée de l'Église d'Angleterre (1), le discours a été accueilli favorablement dans son ensemble sous réserve de discussions et de mises au point ultérieures : on s'accorde à le trouver un prudent renversement de la politique anglicane envers les Églises Libres, centrée jusqu'ici autour de schèmes d'union

(1) *G* du 8 et 29 novembre, *CT* du 8 novembre.

constitutionnelle dont celui, célèbre, des Indes méridionales, est un exemple typique ; elle était arrivée à un point mort ; l'Archevêque a eu du courage et de la générosité pour tâcher de l'en faire sortir.

Très différente, évidemment, a été la réaction de l'aile d'extrême droite à la tête de laquelle se trouve la *Council for the Defence of Church Principles.* Le discours y est considéré comme une erreur théorique parce qu'il propose une étrange conception d'épiscopat à l'essai, et parce qu'il surestime l'accord existant sur le problème du ministère entre les anglicans et les non-conformistes ; par contre il mésestime le travail théologique nécessaire pour une vraie union ; à cela vient s'ajouter l'erreur pratique de proposer une chose aussi délicate quand l'Église anglicane a besoin, de l'aveu même de l'Archevêque, de tout son calme pour opérer des regroupements intérieurs. Le discours risque de scandaliser les fidèles dans les deux camps. Son seul avantage est de stimuler la fidélité dans la prière et dans l'effort pour la réunion, qu'il considère, d'ailleurs, exclusivement sous un jour pragmatique, au lieu d'y voir d'abord la réalisation de la volonté de Dieu (1).

Le R. P. Rouquette dans les *Études* de décembre, p. 398 et suivantes, conclut que le Dr. Fisher abandonne pratiquement le quatrième point du Quadrilatère de Lambeth concernant le ministère de l'Église. Nous croyons qu'il n'est pas allé aussi loin, mais qu'il en propose cependant une nouvelle interprétation, fait qui est, quand on connaît un peu l'histoire de l'Église anglicane, pas beaucoup moins grave que l'autre, tant au point de vue intérieur qu'extérieur de celle-ci.

Quant aux Églises Libres elles-mêmes, leur Conseil fédéral a exprimé sa satisfaction pour l'esprit du discours, sans vouloir en dire plus pour l'instant, en attendant de

(1) *G* du 22 novembre, p. 551. Lettre ouverte du président de ce Conseil, le Rev. W. B. O' Brien, supérieur général de la *Society of St. John the Evangelist,* et *Faith and Unity,* n° 8, qui reproduit un article de l'évêque anglican de Brechin publié dans le *Scottish Guardian* du 8 novembre.

pouvoir, après réflexion, donner sa réponse aux « importantes suggestions » qu'il contient (1).

Nous lisons dans *FCB*, N° 8, 1946, p. 23, qu'à un déjeuner offert en son honneur à New York par le Comité américain du Conseil œcuménique des Églises et par le Conseil fédéral, l'Archevêque de Cantorbéry avait déjà exprimé les mêmes idées.

MOUVEMENT ŒCUMÉNIQUE.

Le DR. JOHN R. MOTT a reçu un des deux prix Nobel de la paix 1946, qui lui a été décerné en reconnaissance de l'activité charitable des organisations chrétiennes internationales dont il est le promoteur. Il est ainsi le second lauréat chrétien de la paix, le premier ayant été en 1930, Nathan Söderblom.

La revue *Student World* de janvier écrit, p. 98 :

« Mais après tout, le travail de J. R. Mott pour la paix n'est pas du genre que le prix de paix peut reconnaître. Il est à un niveau plus profond, où hommes et femmes de toute race et nation, sont liés ensemble par Dieu lui-même. Beaucoup doivent à cet intrépide disciple du Christ leur vision du Christ et de son Église. L'appeler faiseur de paix c'est rappeler que sa récompense n'est pas dans la reconnaissance publique mais dans le fait d'être compté parmi les enfants de Dieu pour lesquels sa vie a été donnée ».

Une grande figure œcuménique disparaît en la personne de ARTHUR CAYLEY HEADLAM, évêque anglican de Gloucester de 1923 à 1945, mort le 17 janvier.

De caractère brusque et mordant, il fut un grand Scholar de la tradition anglicane, jusqu'à un certain point même le théologien officiel de son Église, comme le dit *The Church of England Newspaper* du 24 janvier, p. 5. « Il parlait au nom de l'Église d'Angleterre aux représentants des Églises étrangères qui devaient être impressionnés par son jugement ». Il fut président des commissions d'étude du Mouvement *Faith and Order* (cfr *Irénikon* 15 (1938), p. 596),

(1) *CT* du 1er novembre, p. 693.

prit une grande part à la conférence de Lambeth en 1930 et, encore comme *Regius Professor* de théologie à Oxford, il donna en 1920 ses célèbres *Bampton Lectures* sur *The Doctrine of the Church and Christian Reunion* (1).

Divers.

La revue italienne HUMANITAS (Rédaction et Administration : Édition Morcelliana, via Gabriele Rosa, 33, Brescia), lance un referendum : ORIENT RUSSE ET OCCIDENT, comprenant 9 questions. Nous croyons que la meilleure réponse à plusieurs d'entre elles pourrait être trouvée dans les œuvres de Nicolas Berdiaev.

Janvier 1947

(1) Voir aussi *CT* du 24 janvier. On est étonné combien la presse anglicane a parlé peu du défunt jusqu'ici.

Bibliographie.

DOCTRINE

Emile Brunner. — Man in Revolt. (Lutterworth Library, X). *Traduit de l'allemand* par Olive Wyon. Londres, Lutterworth Press, 1939 ; in-8, 564 p.

Cette traduction de *Der Mensch im Widerspruch, die christliche Lehre vom wahren und vom wirklichen Menschen,* met à la portée du lecteur anglais une très riche et substantielle étude, où est développée une anthropologie théologique fondée sur la dialectique de la Loi et de l'Évangile, et où l'on retrouve plusieurs des thèmes chers à la philosophie d'aujourd'hui. « L'idée fondamentale de mon livre, dit l'A., est celle-ci : l'incroyant lui-même est en relation avec Dieu et par conséquent responsable ; cette respousabilité garde sa réalité même si l'on insiste avec force sur la gratuité de la grâce divine ; bien plus, Dieu l'exige » (Avant-propos). Entre la position traditionnelle de la *gratia supponens naturam* et celle de Karl Barth, l'A. cherche un moyen terme qui garderait sauve la position protestante de la corruption de notre nature, sans tomber cependant dans la négation absolue de Barth. Pour éviter toute idée fausse sur un reliquat d'intégrité, Br. envisage la nature humaine comme étant essentiellement une pure « actualité », identique à la position même de l'homme vis-à-vis de son Créateur. Dans l'état présent de l'humanité, cette position est justement la fausse indépendance de l'homme, actualité contradictoire car, tout en jouissant d'un maximum d'autonomie, il a, dans sa liberté de rapports avec Dieu, échangé l'amour pour la justice. Dieu apparaît donc comme un être impersonnel. Ce qui le lie encore à Dieu, c'est à la fois ce qui l'en sépare le plus : l'ordre de la Loi. C'est là le point de contact « dialectique » (qu'il faut distinguer de toute conception substantielle et quantitative d'un « reste » de l'image divine dans l'homme), contact qu'a renoué l'œuvre rédemptrice du Sauveur, qui s'est mis sous la Loi pour affranchir ceux qui supportent ce joug. — On peut regretter qu'il se soit glissé dans cet exposé des affirmations choquantes pour l'esprit du métaphysicien et qui n'ont d'autre part aucun fondement scripturaire solide. Br. attache trop d'importance à la pure actualité, et en tire des conséquences qui débordeut certainement la *fides quaerens intellectum.* C'est pourquoi ceux qui ont critiqué cet ouvrage se sont presque tous arrêtés exclusivement à ce défaut, qui leur a fait perdre de vue l'aspect proprement théologique des problèmes soulevés et dont l'A. donne une étude vraiment riche par ses aspects multiples.

Cette dialectique de la Loi et de l'Évangile aurait dû attirer davantage l'attention des théologiens catholiques. Des idées peu solides comme surtout celle sur le *natus ex Virgine* (p. 392) ne doivent certainement pas favoriser ce contact. A propos de ce passage le prof. Barth écrit, à bon droit, que la chose est grave au point « que je ne puis prendre position envers cela que par le silence » (*Kirchl. Dogmatik*, I, 2, p. 201).

D. T. S.

Dr. Herman Volk. — Emil Brunners Lehre der Ursprünglichen Gottebenbildlichkeit des Menschen. Emsdetten, Lechte, 1939 ; in-8, 230 p.

Le Dr. Volk nous présente une sérieuse étude de l'ouvrage précédent, faite du point de vue catholique. Il s'attache spécialement à la doctrine de l'Image divine qui occupe une place centrale dans l'œuvre de Brunner. Après une bonne introduction sur la théologie dialectique, l'A. suit Brunner dans son exposé du problème posé par l'état de l'homme avant la chute, et des différentes solutions qu'on y a apportées. Le 2e chapitre expose la doctrine de Brunner sur l'image divine, puis l'A. s'étend sur les conceptions anthropologiques du théologien. Il termine enfin par une critique de la théorie de l'identité de la nature et de la grâce, sur laquelle Brunner fonde son anthropologie, et il expose la thèse catholique qui maintient la distinction, tout en montrant beaucoup de largeur de vue et de compréhension vis-à-vis de la thèse qu'il réfute et de l'intention de son auteur, qui envisage avant tout dans l'homme l'« être théologique ». La mise au point du Dr. Volk est importante, mais elle ne doit pas faire perdre de vue l'aspect positif de l'ouvrage de Brunner, à laquelle la conception catholique de la nature ne peut que gagner. D. T. S.

Marcel De Corte. — Incarnation de l'Homme. Psychologie des mœurs contemporaines. Bruxelles, Éditions Universitaires ; Paris, Libr. de Médicis, 1942 ; in-8, 280 p.

Id. — Philosophie des Mœurs contemporaines. Homo rationalis. Bruxelles, mêmes Éditions, 1944 ; in-8, 490 p.

L'éminent professeur de Liége, déjà connu par divers travaux, tant sur Aristote et la philosophie ancienne, que sur la philosophie moderne avec M. Gabriel Marcel, a produit récemment deux ouvrages pénétrants d'études de mœurs. Voici comment lui-même résume son intuition fondamentale : « Dans ce premier livre, consacré à l'examen de la civilisation moderne, nous avons effectué une analyse *psychologique* de l'homme d'aujourd'hui. Après avoir dressé, en moraliste, une vue cavalière de la culture actuelle et dégagé le diagnostic de la crise où se débat l'humanité, nous avons énuméré les lois qui régissent le psychisme et l'attitude devant la vie, de l'homme qu'elle a mis au jour. Toutes se résument en une seule observation : l'homme façonné par la civilisation contemporaine est atteint d'un déséquilibre foncier qui sépare brutalement en lui les élé-

ments complémentaires de sa nature : l'âme et le corps, l'esprit et la vie, la raison et la sensibilité, et qu'il tente de surmonter en construisant, par *lui-même* sans recourir à un adjuvant supérieur, à aucune transcendance, une unité *artificielle*, faite de subterfuges, de palliatifs et d'idéologies de toute espèce, destinée à plâtrer une fissure irrémédiable. Privé d'un centre unificateur où s'effectue, selon le mot du vieil Héraclite, l'accord du discordant, l'homme contemporain se précipite de plus en plus à l'*extérieur* de lui-même, dans l'une ou l'autre de ces nombreuses activités par lesquelles il entre en communication avec le dehors, et qui, luttant pour la prédominance, veulent tour à tour, dans un complet désordre, s'ériger en foyer de son être ».

« Nous avons décrit, poursuit-il plus loin, les ravages que le Rationalisme engendre dans les mœurs de l'homme moderne. Restait à les interpréter, à suivre leur genèse, à établir leur cause profonde. C'est ce que nous avons fait en ce (second) livre ». Tant par égard pour un philosophe que pour éviter le travers dont l'A. a été victime précédemment de la part d'un critique maladroit, empruntons encore ses paroles pour faire comprendre sa pensée : « Si l'homme a perdu son unité et s'il tente de la reconstituer *dans la ligne même de sa répudiation antérieure*, en dépit de tous les désastres auxquels le voue son entreprise, c'est parce qu'il refuse de revenir aux mœurs traditionnelles qui jadis l'astreignaient et le faisaient dépendre, *corps et âme*, de valeurs *supérieures* à lui-même : famille, métier, patrie, Dieu... c'est parce qu'il se rebelle *contre ce qui fonde cette unité*, contre toute valeur transcendante à sa raison et, en dernière analyse, contre Dieu, c'est parce qu'il a perdu toute capacité d'*aimer*. Aussi l'homme contemporain est-il bien un « homme nouveau »,... que nous avons appelé l'*homme-masse*, entraîné par son poids humain vers les bas-fonds de l'humanité, contraint par sa chute même à transformer toutes les valeurs qui le dépassent en valeurs ajustées au niveau de sa raison, c'est-à-dire en valeurs abstraites et sans vie propre, ne dépendant que de lui. »

Ces vues manifestent combien le mal est enraciné profondément. La crise semble être arrivée à son paroxysme, et l'aveuir doit consacrer le désastre si les élites, avec une opiniâtreté héroïque ne s'efforcent patiemment à remonter le courant à l'aide de principes sains, et de rétablir un nouvel équilibre chrétien orienté selon la finalité de l'homme. D. M. F.

Laberthonnière. — Études de philosophie cartésienne et premiers écrits philosophiques. (Œuvres de Laberthonnière, publiées par les soins de L. CANET). Paris, Vrin, 1938 ; in-8, X-590 p.

Id. — Esquisse d'une philosophie personnaliste. (Même série). Ibid., 1942 ; in-8, 724 p.

Nous avons rendu compte des deux premiers volumes de cette remarquable série dans *Irénikon* (XIII, 1936, p. 242-243). Le cartésianisme fut une des principales préoccupations du P. Laberthonnière, et il ne se lasse pas de le comparer aux autres systèmes, à la scolastique surtout.

Il lui reproche notamment de ne pas « se soucier du pourquoi de la vie », et de vivre en dehors de toute inquiétude religieuse. Il cherche aussi à l'opposer à la Sagesse chrétienne. Comme le fait remarquer l'éditeur, L. n'a jamais pu penser qu'en « s'opposant » à autrui. C'est du reste la raison pour laquelle il eut tant d'ennemis. — Les « Premiers écrits philosophiques » de L. qui sont imprimés dans la 3e partie du Ier des deux volumes ici recensés sont les suivants : 1° L'esprit cartésien et l'esprit scolastique (œuvre première de jeunesse écrite à 24 ans), daus lequel l'A. marque déjà « les préoccupations de toute sa vie », « l'horreur du ghetto scolastique, la foi dans l'effort personnel au sein de la société spirituelle et le double référence à saint Augustin et à Pascal » (Canet, p. 313). 2° Psychologie. 3° Esthétique et morale. 4° Connaissance. 5° Cartésianisme. 6° Critique de l'hypothèse objectiviste. 7° Trois essais sur la connaissance. 8° Du monde sensible à la liberté humaine, pour arriver enfin, après cet exposé général de la plupart des questions philosophiques, à amorcer sa graude œuvre : 9° Première esquisse du système personnaliste.

Le dernier volume comprend l'esquisse définitive de la philosophie personnaliste. Il est d'une étonnante densité, traitant du système d'Aristote, de Renouvier, du thomisme, non moins que de Bergson et de Brunschwicg, à qui L. reproche, malgré leur opposition qu'il partage envers la scolastique, de n'avoir pas donné « aux individus que nous sommes » toute leur valeur. Saint Jean de la Croix est étudié longuement dans la 4e partie. A lui — il trouve grâce tout de même aux yeux de L. — revient d'avoir fait éclater les vieilles outres de la scolastique en y mettant son « vin nouveau ». — Tout ceci reflète singulièrement les combats d'intelligence et les luttes souvent passionnées qui grondaient dans cette âme puissante aux époques voisines du modernisme. Il se trouvera des disciples fidèles qui liront aujourd'hui ces pages non encore démodées. L'éditeur a fait, de son côté, une œuvre magnifique de critique soigneuse et de mise au point d'un texte difficile. D. O. R.

Joseph Maréchal, S. J. — Le Point de départ de la Métaphysique. Cah. I : De l'antiquité à la fin du moyen âge ; c. II : Le conflit du rationalisme et de l'empirisme dans la philosophie moderne avant Kant ; c. III : La critique de Kant. 3e éd. (Museum Lessianum, sect. philos., 3, 4, 5). Bruxelles, Édition Universelle ; Paris, Desclée de Brouwer, 1944 ; 3 vol. in-8, 268, 262, 320 p.

Cette nouvelle édition de l'important ouvrage du R. P. Maréchal porte la date même de l'année où mourut cet éminent philosophe. Nombreux sont certainement ses admirateurs qui voudront encore profiter de ses leçons d'une qualité de pensée si remarquable, sur le développement historique *ad intra* du problème de la connaissance, (« visant à montrer moins l'histoire concrète des systèmes que la dialectique sousjacente » Cah. II, p. 8). Partant de la première crise de la certitude dans la philoso-

phie grecque, l'auteur énumère toute une série d'attitudes typiques en face de cette question fondamentale de l'épistémologie, et se pose alors les questions suivantes : d'abord il se demande s'il existe une affirmation objective absolue hors de toute critique pouvant servir comme point de départ à la réflexion de l'être. Ensuite il cherche à savoir ce que c'est que « l'évidence objective » et « la saisie immédiate de l'objet ».

Le premier cahier contient la définition du sens et de la portée épistémologique du réalisme ancien, qu'il faut bien se garder de taxer trop vite de « dogmatisme », au sens kantien du mot, car ce réalisme repose sur une base rationnelle bien plus que la métaphysique leibnizienne-wolfienne (d'inspiration cartésienne), la seule pratiquement que Kant connut de près. Une métaphysique de la connaissance est à la base de ce réalisme ; l'être-objet implique l'être-sujet, et réciproquement. En tout prédicat objectif il y a la destination d'un *modus mentis* et d'un *modus rei*. Le scotisme et l'occamisme ont méconnu et compromis cette complémentarité essentielle de l'un et de l'autre dans l'unité de l'être. Il s'agit, pour le P. Maréchal, de frayer la route vers un système cohérent de « l'être », embrassant, comme partie organique, une ontologie de la connaissance. Il serait intéressant de confronter ses développements avec les idées du philosophe russe Simon Frank, notamment avec celles qu'il expose dans *La connaissance et l'être* (Paris, 1937), où l'on retrouve les mêmes préoccupations. Ce fut là d'ailleurs, depuis J. Kirěevskij, toujours un thème central de la philosophie russe lorsqu'elle critique la désintégration progressive de la pensée occidentale. C'est le schisme de l'intelligence et de la volonté dans la scolastique non-thomiste qui, selon le P. Maréchal, a conduit les rationalismes modernes à l'impuissance métaphysique. On oublie, dit-il, que « notre intelligence est, dans sa nature, appétit de l'être », et, dans son exercice, « conquérante d'être », (I, p. 259). L'intelligence est un dynamisme ontologique. — La philosophie prékantienne, (Cah. II), issue du nominalisme occamiste (ou du moins d'une thèse qui en fut le fondement), est prisonnière d'une alternative fondamentale (rationalisme-empirisme), qui entraîne une foule d'antinomies secondaires au sein même de chaque tendance opposée et dont la liste fut dressée par Kant qui essaya d'en faire une synthèse (Cah. III). Le dénouement kantien du problème, dit le P. Maréchal, fut une solution au moins partielle de l'antinomie fondamentale des deux tendances opposées. Selon l'A., Kant aurait contraint la philosophie à remonter jusqu'au carrefour d'où l'empirisme phénoméniste et le dogmatisme rationaliste auraient divergé. A cause de cela, malgré les insuffisances de sa solution, Kant doit être rangé parmi les restaurateurs de l'unité indispensable entre l'Unique et le multiple, embrouillée depuis la fin du moyen âge. Cependant la restauration kantienne de cette unité fut incomplète, et il reste à mesurer avec précision cette lacune et à en rechercher la cause. L'appréciation de l'ensemble des thèses kantiennes est réservée aux cahiers IV et V, qui ne nous sont pas encore parvenus. D. T. S.

Engelbert Wingerdorf, S. J. — Das Dynamische in der menschlichen Erkenntnis Maréchal. (Grenzfragen zw. Theol. und Philos., XV). Bonn, Hanstein, 1940 ; in-8, XVI-330 p.

Dans une iutroduction le P. Maréchal lui-même loue la fermeté et la clarté de ces pages qui, par des « transpositions » discrètes, reconstituent, pour des lecteurs allemands, sa doctrine telle qu'elle est exposée surtout dans son ouvrage : *Le point de départ de la métaphysique* (voir ci-dessus). Le présent volume est plus spécialement consacré au finalisme dynamique de l'intelligence en tant que faculté d'objectivation, c'est-à-dire qu'il y est surtout question du finalisme intellectuel inhérent à la théorie thomiste de la connaissance tenant compte de la relation ontologique entre l'objet et le sujet. Dans un second volume sera abordée la partie plutôt polémique, traitant des efforts de la philosophie moderne qui, depuis Kant, tend à surmonter la profonde antinomie qui s'est introduite dans la pensée philosophique de l'Occident (nous ignorons si ce volume a déjà paru). Il ne fait pas de doute que cette étude occupe une place bien définie dans la série des *Grenzfragen* entre la théologie et la philosophie. D. T. S.

Gerhard Hess. — Pierre Gassend. Der französiche Späthumanismus und das Problem von Wissen und Glauben. Iéna, Gronau, 1939 ; in-8, 200 p.

Gassend (au lieu de Gassendi, suivant l'orthographe la plus récente) est l'un des personnages les plus représentatifs de la pensée philosophique, telle qu'elle s'est élaborée au début de l'ère moderne autour du problème de la foi et de la science. La présente étude, d'une érudition très touffue, commence par replacer Gassend dans son milieu, évoquant des noms et des personnages plus ou moins connus, puis nous retrace l'évolution de la pensée du philosophe vers un humanisme réaliste qui, laissant de côté les problèmes d'ordre transcendental et les questions religieuses, exalte avant tout la joie de vivre. L'A. a de bonnes pages sur la lutte autour du « mouvement de la terre ». Le cas de Galilée contribua beaucoup, en effet, à ancrer Gassend dans sa croyance en la valeur de la science, et dans son réalisme antimétaphysique ; c'est là sa position originale, ce en quoi il se sépare de l'humanisme de la Renaissance et de l'apriorisme de ses spéculations cosmologiques. D. T. S.

S. Radhakrishnan. — Eastern and Western Thought. Londres, Oxford University Press, 1939 ; in-8, 394 p., 15/-

Ce beau volume contient les conférences faites par l'A. en 1936-38, mais ses conclusions semblent valables pour l'après-guerre aussi. « La suprême tâche de notre civilisation doit être de donner une âme à la croissante conscience que le monde a de lui-même, de développer les idéaux et les institutions nécessaires aux futures générations pour en faire des citoyens du monde » (p. VIII). Après quelques chapitres consa-

crés à l'âme hindoue, sont étudiées rapidement et avec une information de seconde main franchement reconnue, les formes principales de la civilisation occidentale ; pour conclure que l'unité future sera faite par des mystiques actifs, parce qu'entre eux, à quelque peuple qu'ils appartiennent, il existe une remarquable unité d'esprit, et parce que les maux à vaincre sont le nationalisme, l'étatisme et l'indifférentisme religieux. Le recenseur qui a longtemps séjourné aux Indes croit, en effet, que la civilisation hindoue a beaucoup à apprendre à l'Occident en cette matière, grâce à son sens plus aigu de l'histoire et d'universalisme, en dépit des apparences contraires. V. JAMES.

Karl Prümm, S. J. — Christentum als Neuheitserlebnis. Durchblick durch die christlich-antike Begegnung. Fribourg-en-Br., Herder, 1939 ; in-8, XVIII-500 p.

L'A. nous présente ici une étude sur la foi chrétienne vis-à-vis du paganisme hellénistique. « Quiconque est en Jésus-Christ est une nouvelle créature », met-il en exergue, et un peu partout il nous montre ce total renouvellement des idées qui s'opère dans l'esprit du païen qui découvre l'évangile et commence à en vivre. Il s'intéresse moins à l'expérience intime du converti (ce qu'aurait fait croire le titre de l'ouvrage), qu'à cette prise de conscience de l'opposition catégorique et fondamentale des doctrines. L'A. confronte pour cela les données essentielles du christianisme avec les différents courants religieux du monde grec. La supériorité indiscutable de la foi chrétienne, la nouveauté des valeurs de vie qu'elle apporte vis-à-vis de ce que comptait de plus élevé le monde païen, en ressort avec évidence. C'est un livre d'une documentation très sûre qui s'adresse à un public cultivé. Les professeurs de religion pourront y trouver ce qu'ils cherchent souvent en vain ailleurs, une présentation à la fois claire et solidement informée de la religion révélée, de sa supériorité éclatante sur les autres doctrines et de sa valeur absolue. D. N. O.

M. J. J. M. Van der Ven. — Vrijheid en Christendom. Grondslagen der samenleving. Bussum, Brand, 1945 ; in-16, 100 p.
Id. — Over Christendom en Humanisme. Ibid., 1946 ; in-16, 94 p.

M. J. J. van der Ven publie deux conférences, où se distinguent des pensées fortes et concises, et qui traitent deux sujets différents mais qui se rejoignent sur plusieurs points ; il s'agit de la liberté et de l'humanisme devant et dans la réalité chrétienne. Ces opuscules peuvent avoir un grand rayonnement, car ils se caractérisent par une compréhension profonde du mystère libérateur de l'Église. D. T. S.

H. Vogels. — Textus antenicaeni ad Primatum Romanum spectantes. (Florilegium patristicum, IX). Bonn, Hanstein, 1937 ; in-8, 40 p.

J. Mayer. — Monumenta de viduis, diaconissis virginibusque tractantia. (Même coll., XLII). Ibid., 1938 ; in-8, 72 p.

C. I. M. I. van Beek. — Passio sanctarum Perpetuae et Felicitatis. (Même coll., XLIII) ; Ibid., 1938 ; in-8, 64 p.

J. H. Waszink. — Carmen ad Flavium Felicem de resurrectione mortuorum et de iudicio Domini. (Même coll., supplém. I), Ibid., 1937 ; 186 p.

Le premier de ces fascicules n'est que la réédition revue et augmentée du florilège, que M. Rauschen avait publié en 1913. — Le second offre une présentation neuve ; de saint Paul à Abélard, tous les textes concernant le ministère féminin dans l'Église sont rapportés. — Le troisième est une édition diligente en deux langues, grecque et latine, de la célèbre passion des saintes Perpétue et Félicité, au sujet de laquelle on a tant écrit et on écrira sans doute encore. L'introduction nous en a paru quelque peu sommaire. — Quant au dernier fascicule (supplémentaire), il est un modèle accompli de cette érudition presque prodigieuse de méticulosité qui ne fait grâce de rien, ni critique de texte, ni commentaire philologique et grammatical, ni annotations diverses, ni références aux sources, ni tables, ni index copieux, — le tout en quatre séries au moins de notes superposées. Il s'agit malheureusement en l'occurrence d'un petit poème qu'on a souvent édité avec les œuvres de Tertullien, et qui ne présente somme toute qu'un intérêt très secondaire, au point que la plupart des historiens de la littérature négligent même de le mentionner.

D. O. R.

L. Allevi. — Disegno di Storia della Teologia. Turin, Soc. editric. internazion., 1939 ; in-8, 470 p.

Cet ouvrage est une nomenclature sans prétention et somme toute assez complète munie d'une bibliographie assez soignée, de tous les théologiens depuis l'époque patristique jusqu'à nos jours. Elle commence à la renaissance carolingienne et suit invariablement pour toutes les époques le même plan : A) Conditions générales ; théologie biblique, spéculative, historique, pratique ; B) Les théologiens. Tout arrive à être accroché à ce cadre, depuis Rhaban Maur jusqu'à Moehler, Newman, Balmès, etc. L'Orient n'est pas oublié non plus. Il va sans dire que rien n'est traité avec profondeur, mais tel n'est pas le but de l'ouvrage, qui, dans son genre, n'a pas son pareil. Une liste chronologique de tous les événements importants de l'histoire de la théologie figure avant l'index alphabétique qui est bien fait. Cette liste est peut-être parfois arbitraire, voire amusante, mais elle est neuve et ne manque pas d'intérêt. D. O. R.

Heinrich Fels. — Arnold Rademacher. Reden und Aufsätze. Bonn, Hanstein, 1940 ; in-8, 170 p.

En 1939, lors de la mort du célèbre professeur de théologie Arnold Rademacher, de Bonn, beaucoup de ses discours se trouvaient disper-

sés dans différentes revues et mémoires. Le mérite de M. Fels a été de les avoir recherchés et rassemblés dans le présent volume dans lequel il nous plaît de signaler plus particulièrement la troisième partie tout entière consacrée à la « réunion des Églises chrétiennes », dont M. Rademacher a été, comme on sait, un fervent promoteur. Le recueil est précédé d'une esquisse sur la personnalité sacerdotale et théologique du grand théologien et se termine par une notice biographique. D. B. S.

Hommage et Reconnaissance. — Recueil de travaux publiés à l'occasion du 60e anniversaire de **Karl Barth.** (Cahiers théologiques de l'actualité protestante, hors série, 2). Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1946 ; in-8, 262 p.

Une trentaine d'auteurs français ou d'expression française ont voulu témoigner leur gratitude envers celui dont la « présence massive » (dédicace, p. 5) a été pour eux, et pour tant d'autres, si réconfortante et enrichissante. « Ce qu'on a appris de lui, dit le past. Maury, (p. 245), ce n'est pas quelque système que l'on pourrait exposer, mais, au contraire, la défiance de tout système (y compris le sien !) ; ce que beaucoup, dont je suis, doivent à Barth, c'est l'obligation de n'être pas « barthiens », comme certains veulent être « thomistes » ou « calvinistes ». — La place nous manque ici pour énumérer tous les articles dont se compose le présent volume et, dont il faut dire cependant que l'importance et la qualité sont grandes. Qu'il nous soit pourtant permis de signaler tout spécialement trois études qui ont très particulièrement attiré notre attention : *La délivrance anticipée du corps humain d'après le Nouveau Testament*, par Oscar CULLMANN ; *La justification dans la pensée johannique*, par Théo PREISS, et *Le conseil œcuménique des Églises, sa nature, ses limites*, par W. A. VISSER 'T HOOFT. Il est, d'autre part, intéressant de découvrir dans ce livre quelques notes sur A. S. Khomiakov et la notion de l'Église, par le Pasteur Eugène Porret. En frontispice nous avons admiré une belle instantanée du jubilaire. D. T. S.

Walter Kohler. — **Omnis Ecclesia Petri propinqua.** Versuch einer religionsgeschichtlichen Deutung. Sitzungesberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Klasse, Jhg. 1937/38, 3 Abh.). Heidelberg, Winter, 1938 ; in-8, 38 p. avec deux planches hors texte.

Le sens de l'expression empruntée à Tertullien (*de Pudicitia*, c. 21), « ad te derivasse solvendi et ligandi potestatem, id est ad omnem ecclesiam Petri propinquam » est précisé mais de façon incertaine et hypothétique. La phrase a été employée par Hugo Koch contre la Primauté romaine dans son ouvrage *Cathedra Petri.* Le savant auteur fait remarquer ici que la valeur de l'argument dépend du sens de l'expression « Ecclesiam Petri propinquam » qui pour lui ne désigne pas encore l'Église universelle mais la communauté restreinte de Rome. Cependant la Primauté

serait ici en germe : le pape Callixte auquel Tertullien s'adresse donne à son Église déjà une importance plus que locale en usurpant un pouvoir concédé par Jésus à Pierre seul (ce point n'est pas admis par la théologie catholique). Saint Cyprien aurait accentué l'importance mondiale de Rome et Zosime aurait enfin conclu au Primat de juridiction. Ainsi l'auteur rejoint la thèse protestante de H. Koch que la Primauté n'est pas d'origine divine. D. T. B.

Trevor G. Jalland, D. D. — The Church and the Papacy. Londres, S. P. C. K., 1946 ; in-8, XII-568 p.

Cet ouvrage contient, complétées, annotées et amplifiées les huit conférences données devant l'université d'Oxford en l'année 1942 grâce à la munificence de la Fondation Bampton. Le sujet n'avait pas été traité auparavant d'une façon aussi scientifique dans cette vénérable Université. Il faut noter le désir d'objectivité qui anime l'auteur dans ses exposés et une absence d'hostilité contre la papauté romaine, comme on en trouve trop souvent dans les ouvrages de polémique : il termine même sur un souhait d'avoir travaillé pour l'Union. Il considère la papauté à sept époques marquantes de son histoire : saint Pierre, l'Église avant Constantin, l'Église et l'autocratie de Constantin, l'Église au déclin de l'Empire romain, l'Église au moyen âge, en l'époque moderne, et au Concile du Vatican. Comme on peut s'y attendre chez un auteur anglican, il montre que la papauté est une institution qui se développe dans un seus de plus en plus autocratique et dictatorial ; une thèse à laquelle l'histoire ecclésiastique catholique ne souscrira pas. Cependant à cette thèse l'auteur serait prêt, semble-t-il, à admettre un correctif. Si, écrit-il dans la conclusion de ses conférences, l'Église romaine était conçue non comme un État obéissant à un souverain absolu, mais comme un corps c'est-à-dire comme une société ayant un chef (*princeps*) qui est à la fois le centre de son unité, l'arbitre suprême dans les contestations, le garant de l'ordre et le gardien de la pureté de la foi, la papauté serait restée ce que voulait le Christ. Cette conception n'est pas très éloignée de la doctrine catholique ; pour s'en assurer il suffit de lire la récente Encyclique sur le Corps mystique et les nombreuses études qui l'ont précédée comme celles parues depuis sur la nature de l'Église. Nous signalons en particulier l'étude parue dans cette revue même aux tomes XIX et XX. D. T. B.

Elisabeth Bohnenstädt. — Kirche und Recht im Schrifttum des Nikolaus von Cues. Cusanus-Studien III. (Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Klasse, Jhg 1938-1939, 1 Abh.). Heidelberg, Winter, 1939 ; in-8, 136 p.

Mgr E. Vanstenberghe a publié en 1920 un ouvrage sur la vie, l'action et la pensée du Cardinal Nicolas de Cues et a résumé cette étude dans l'article du Dict. de Théologie catholique. Il montre surtout que l'originalité de la pensée du Cardinal est moins dans la doctrine que dans la

méthode. Chercher les vérités métaphysiques, c'est pour lui acquérir une connaissance méta-rationnelle empruntée à la contemplation. — L'auteur de la présente monographie s'est proposé d'extraire des œuvres du Cardinal les notions d'Église et d'État, plus déterminément les notions de « Ecclesia ipsa », « Ecclesia conjecturalis » et « Imperium », étudiées avant tout dans le livre : *De Concordantia Catholica.* Elle précise d'abord ces notions chez saint Thomas d'Aquin comme étant le représentant le plus attitré de la pensée théologique du moyen âge ; cependant elle ne montre pas, et n'affirme pas d'ailleurs, que Nicolas de Cues est dans le prolongement de saint Thomas. Ensuite elle fait une paraphrase des différents passages se rapportant à chacune des trois notions susdites dans les termes mêmes de son auteur, traduites du latin en des mots composés assez nouveaux (comme Nicolas le faisait en latin) et des phrases à multiples propositions subordonnées. Les références sont soigneusement notées et souvent l'original transcrit dans les notes. La spéculation cusienne n'y acquiert pas une plus grande clarté ; la tendance du Cardinal de voir toutes les réalités du point de vue de l'unité et de la simplicité de Dieu s'estompe ; mais la synthèse est fidèle et complète. D. T. B.

Hans Schärer. — Die Begründung der Mission in der katholischen und evangelischen *Missionswissenschaft*. (Theologische Studien, hrsg. v. K. Barth, 16). Zurich, Zollikon, 1944 ; in-8, 44 p.

Les deux conceptions missiologiques, catholique et protestante, sont ici confrontées, et l'A. constate qu'elles se basent essentiellement sur les mêmes principes théologiques, notamment celui de la grâce qui suppose la nature. La missiologie du prof. H. Kraemer ne différerait même pas principalement de celle de Warneck ou de Knak, professant le double fondement de l'évangélisation. Nous croyions qu'on allait ici déjà très loin dans le refus d'une double « révélation » et dans le pessimisme par rapport au monde païen, radicalement, comme tel, détourné de Dieu. Ce n'est pas encore assez selon notre A. Peut-être faut-il expliquer cela par le fait que Kraemer n'est pas seulement un missiologue, mais aussi un missionnaire. En tous cas, les citations (p. 32) témoignent d'une certaine expérience qui a pu nuancer quelques thèses trop académiques. D'ailleurs le dernier texte cité à la même page semble montrer que Kraemer a mieux saisi la dialectique de l'humain (l'existence sous la Loi) que ne le fait l'A. de cette étude, fort instructive du reste. D. T. S.

Dom Gregory Dix. — The Shape of the Liturgy. Westminster, Dacre Press, 1943 ; in-8, XX-764 p.

Voici un livre évocateur écrit par un moine bénédictin anglican pour le clergé et les laïcs anglicans (les catholiques le liront avec intérêt) qui ignorent tous les progrès faits dans la connaissance des différentes liturgies, pour en dégager les « éléments constitutifs ». Chaque liturgie a un *shape* propre, mais toutes les liturgies ont un *shape* commun qu'il faut

dégager. L'A. se défend de faire un manuel de liturgie ou un traité d'histoire de la liturgie ; ce n'est pas non plus un livre de doctrine ou de controverse théologique, ni une étude critique des textes liturgiques, quoique l'on trouve de tout cela. On est surpris en lisant cet ouvrage de constater l'étendue de l'information que D. Dix recueille dans les livres de différents pays et confessions, les auteurs catholiques étant loin d'être négligés. « Le livre vise uniquement à établir des faits, car je ne crois pas que le temps soit venu de construire des théories, sinon dans leurs linéaments les plus amples » (p. 736). Ces faits établiront que rien n'est plus constant en certains éléments, et rien plus variable en d'autres, que la liturgie (p. 740) : car elle est la vie même des chrétiens. Il faut arriver à la démembrer pour séparer l'intention, l'expression, l'ambiance (*background*), la mentalité (*tradition of thought*) du substrat final qui est la répétition de ce que le Christ a fait lorsqu'il enjoignait à ses apôtres : « Faites ceci en mémoire de moi ». Chaque communauté chrétienne renouvelle cette action corporativement à sa manière ; d'où les formes du culte liturgique.— Le dernier chapitre initie à la méthode de l'auteur ; celle-ci est appliquée à quatre périodes qui ne sont pas traitées dans l'ordre chronologique. Il y a la période pré-nicéenne, médiévale et moderne commençant à la Réforme. Dans chaque période il y a plusieurs liturgies ; elles ne sont pas toutes démembrées ; l'auteur se contente souvent de noter les faits certains et les nombreuses questions encore sans solution en les enchâssant dans un schéma d'évolution créé par lui pour rendre l'exposé plus clair. Ainsi, dans la liturgie primitive, le fidèle écoute la parole de Dieu, puis apporte les offrandes qui seront consacrées et celles-ci lui reviennent dans la communion en faveur divine, c'est-à-dire en participation de sa passion et de sa glorification. Plus tard l'Orient s'attache au côté « gloire », l'Occident au côté « passion » ; en Occident, le culte devient individuel mais dans la Passion les catholiques cherchent la représentation de l'immolation, les protestants un vivant souvenir du Calvaire que tous deux veulent trouver sur l'autel. Ces linéaments sont faciles à saisir, mais quand l'auteur remonte au delà de Nicée, ou cherche comment les liturgies occidentales ont fait place à celle de Rome, ou décrit l'évolution du *Prayer Book* en Angleterre, le lecteur a peine à suivre le dédale où le mènent tant d'implications, de déductions, de considérations, de conclusions et serait tenté de se décourager si D. Dix par une diversion ou une digression, ne le captivait de nouveau en montrant de nouvelles « formes » liturgiques et leur incomparable richesse de piété autour de ce « fond » unique, l'action du Christ. D. T. B.

Sophie Antoniadis. — Place de la Liturgie dans la tradition des Lettres grecques. Leyde, 1939, Sijthoff ; in-8, XVII-367 p. , 8.50 fl.

Livre issu d'une pensée originale : situer au point de vue littéraire le document eucharistique principal dans les lettres helléniques. L'A. réalise son dessein en trois étapes, l'étude du texte, de sa langue et de son influence.

Après un aperçu liturgique sommaire, l'A. édite le texte chrysostomien d'après la présentation typographique et les renvois scripturaires de Brightman, en face duquel est appliquée une traduction littérale contenant quelques détails intéressants. Les citations scripturaires discutées ensuite, soulignent la péuétration profonde de la Bible dans les textes euchologiques. Vient alors un chapitre importaut où chaque prière est analysée et comparée aux témoins antérieurs principaux qui nous sont conservés. L'érudition de Brightman et de M. Trempelas en fournissent largement les matériaux. Un copieux appendice de plus de cent pages reproduit le texte grec des quatre liturgies qui servent de base de comparaison, celles des Constitutions Apostoliques, de saint Jacques, de saint Marc et de saint Basile, comparaison nécessaire aussi pour les études linguistiques qui suivent. Un vaste travail de fiches a permis à l'A. de caractériser le *vocabulaire* de la liturgie chrysostomienne en relation avec les autres mentionnées, et d'appuyer de nouveaux arguments l'ordre de dépendance de ces documents ; et ensuite le *style* de la liturgie, « dont les ornements sobres et la tenue des idées, sans en faire un chef-d'œuvre », la rend digne d'une place honorable parmi les meilleures œuvres patristiques. La troisième partie, enfin, décrit avec enthousiasme, combien la Messe et ses prières ont fait la joie, la fierté et la consolation des Grecs jusqu'à nos jours. Une quarantaine de Pères de l'Église, de commentateurs et d'auteurs postérieurs apportent en ce sens une foule d'anecdotes, dont la relation avec le sujet est parfois, il est vrai, un peu lâche. Quelques noms émergent, saint Jean Chrysostome lui-même, Germain de Constantinople, Nicolas Cabasilas et Syméon de Thessalonique. L'hagiographie et le folklore moderne offrent aussi leur cote-part.

Ainsi se trouve ébauché, encore un peu gauchement, un éclairage nouveau du texte de la Liturgie, qui, tout en étant extrinsèque à son message direct, peut cependant aider à en mieux saisir des nuances.

D. M. F.

Max Thurian. — Joie du ciel sur la terre. Introduction à la vie liturgique. (Coll. Communauté de Cluny). Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, (1946) ; in-12, 230 p.

« La liturgie est l'ensemble des paroles fixes et spontanées, des sacrements et des symboles qui manifestent l'incarnation du Christ dans l'Église et qui rassemblent les fidèles en un seul corps pour écouter, communier, adorer » (p. 18). L'A ramasse dans cette phrase les principes qu'il développe dans son volume et qui règlent la vie liturgique de la communauté de Cluny. Il le fait avec beaucoup de talent et n'est jamais ennuyeux. Six appendices traitent de questions plus dogmatiques. L'Église, et donc sa liturgie également, ne sont pas pour lui dans ces pages — car sa pensée totale pourrait sans doute apporter ici des nuances —, un prolongement de l'*Incarnation* (et si nous ne nous trompons, c'est ce principe fondamental qui lui a valu l'« imprimatur » de M. Leenhardt, dans sa

préface) mais une incarnation plus poussée de l'homme protestant trop souvent désincarné. A part ce principe qui, pour un catholique, enlèverait tout son sel à l'Église, aussi bien qu'à sa liturgie, pour en faire quelque chose d'humaiu, trop humain, le reste des considérations de M. Th. sont très admissibles pour un liturgiste catholique ; il trouverait, par contre, beaucoup à redire dans les appendices. Mais partout il règne un goût liturgique bon et très sincère, qui fait de la liturgie, qu'on pourrait appeler doublement réformée, un ensemble attrayant mais d'où le Seigneur semble malgré tout trop lointain. D. C. L.

Roger Schutz. — Introduction à la vie communautaire. (Coll. Communauté de Cluny), Genève, Éd. Labor et Fides, (1944) ; in-12, 110 p.

Le fondateur de la communauté de Cluny à laquelle le R. P. Villain a consacré dans *Irénikon* de 1946 un article très remarqué, expose dans ce petit volume les principes institutionnels et spirituels de la vie communautaire qu'il a organisée : elle a pour but « de ranimer et d'intensifier le sens de la vie communautaire dans l'Église toujours dominée par l'individualisme » (p. 21), et aussi d'exercer un ministère intellectuel pour ranimer la pensée religieuse protestante. Nettement exprimée à la p. 19, cette dernière intention n'intervient plus dans la suite. Les principes spirituels dominent dans l'exposé, et réduisent les institutionnels à la portion congrue ; ils sont surtout exprimés dans les derniers chapitres consacrés aux « disciplines intérieures ». On y trouve même, chose étrange sous une plume protestante, des passages mystiques, p. ex. celui-ci à la page 95 : « Ne devrait-Il (Christ) pas se révéler à nous par des illuminations pénétrantes et suaves en dehors de tout concours des livres scripturaires : si quelques-uns ont reçu cette intelligence mystique, le Dieu incarné a néanmoins choisi, pour se faire connaître de presque tous, une parole matérielle ».

Un catholique relèvera surtout trois choses dans ce livre au point de vue de la vie communautaire : telle qu'on l'y conçoit, elle n'est pas à proprement parler une vie monastique qui ne peut avoir de but extérieur à soi ; son côté institutionnel est insuffisant ; les principes spirituels sont trop particuliers à l'A., fût-il fondateur, pour pouvoir avoir une application sociale large. Mais le charisme propre à l'A., et ceci dit sans la moindre indiscrétion puisqu'il est rendu du domaine public, semble réel et ne peut qu'éveiller la sympathie. D. C. L.

Benoît Lavaud, O. P. — L'Idée de la Vie religieuse. *L'état religieux dans la vie chrétienne et dans l'Église.* Paris, Desclée de Brouwer, 1945 ; in-12, 116 p.

Ce petit ouvrage résume la conception classique de la vocation religieuse : but, motif, moyens, modalités. L'A. termine par quelques sages conseils à différentes catégories de personnes intéressées au sujet. Une petite anthologie spirituelle et deux tableaux synoptiques s'ajoutent à cet exposé un peu scolaire, mais limpide et suggestif. D. M. F.

Bede Frost. — La Prière chrétienne. Traduite de l'anglais par l'Abbé Alfred Martin. Paris, Éd. du Cerf, 1945 ; in-12, 92 p.

Voici livrée au public français une perle d'une grande pureté, trouvée sur les rives de la Tamise, telle qu'*Irénikon* affectionne d'en monter en épingle. Avec une fraîcheur évangélique et un éclat limpide, scintillent les traits de la prière du chrétien, ses mobiles, ses conditions. L'oraison mentale est décrite d'une manière très parlante, et l'exposé des alternauces de lumière douce ou éblouissante qu'éprouve le fidèle qui s'y applique, dénote de la part de l'A., une grande perspicacité spirituelle.

D. M. F.

Jean Gauvain. — Récits d'un pèlerin russe à son père spirituel. (Cahiers du Rhône, sér. bl., XII). Neuchâtel, La Baconnière, 1943 ; in-12, 148 p.

Il y a presque vingt ans, *Irénikon* publia déjà une traduction de ces récits touchants. Depuis longtemps, le fascicule qui la contenait était épuisé, et c'est une joie que de voir apparaître cette nouvelle traduction. Elle prend comme base le texte de 1884, réimprimé en 1930 par les soins du prof. Vycheslavtsev. Une courte introduction vise à établir un premier contact avec l'esprit du livre. Mieux que beaucoup de romans, d'études, et d'essais, ces récits révèlent un monde de croyances et de foi dont l'influence ne peut être que bienfaisante. D. T. S.

Dr. H. Stammler. — Die geistliche Volksdichtung als Äusserung der geistigen Kultur des russischen Volkes. (Sammlung Slavischer Lehr- und Handbücher ; III Reihe, n. 8). Heidelberg, Winter, 1939 ; in-12, 171 p.

Ce volume contient une étude et un choix de poésies populaires russes d'un caractère religieux datant surtout du moyen âge russe. Ces poésies caractérisent l'âme profondément religieuse et ascétique du peuple russe, toute remplie de compassion pour les pauvres et les malheureux, songeant continuellement au jugement dernier. Le recueil ne contient aucune pièce très marquante au point de vue du fond ou de la forme ; l'auteur a puisé les poésies dans des recueils existants déjà, mais le choix des pièces traduites à la fin du volume est très heureux et procure un charme particulier à la lecture. D. T. B.

Pisciculi. Studien zur Religion und Kultur des Altertums **Franz Joseph Dölger** zum sechzigsten Geburtstage dargeboten von Freunden, Verehrern und Schülern. Herausgeber : THEODOR KLAUSER und ADOLF RUECKER. (Antike und Christentum, Ergänzungsband 1). Munster-en-W., Aschendorff, 1939 ; gr. in-8, 350 p., portrait, 8 pl., (pour l'étranger) 12,55 RM.

Franz Joseph Dölger. — *IXΘYC*. V. Band ; Die Fisch-denkmäler in der frühchristlichen Plastik, Malerei und Kleinkunst. 5.-6. und 6.-8.

Lieferung. Ibid. 1939-1940 ; gr. in-8, p. 321-638, pl. 304-333, (pour l'étranger) 7,13 et 7,69 RM.

Id. — Antike und Christentum. Kultur- und Religionsgeschichtliche Studien. Band VI, Heft 1-2. Ibid., 1940 ; gr. in-8, 160 p., (pour l'étranger) 5,62 RM.

Les amis et les élèves du professeur de Bonn, F. J. Dölger, ont voulu commémorer le 60e anniversaire de leur maître vénéré (18 octobre 1939) par un volume dédié à son nom pour lequel ils n'auraient pu trouver un titre plus adapté. Un an moins un jour après cette date, son Maître l'a rappelé à lui. MM. les professeurs Klauser et Rücker ont réuni ici une trentaine d'articles dus à différents collaborateurs surtout allemands. Tous veulent jeter un peu de lumière sur un point de l'histoire culturelle et religieuse du christianisme et de son milieu païen. Relevons-en quelques uns qui se rattachent le plus au domaine de notre revue. Le P. Altaner *Augustinus und die griechische Sprache*, montre que sa connaissance du grec était relativement considérable quoique la littérature grecque, excepté la Sainte Écriture, soit restée pour lui de fait un trésor caché. M. Dyroff, *Zum Prolog des Johannes-Evangeliums*, voudrait y trouver des idées et des expressions d'Héraclite. M. Klauser, *Taufet in lebendigem Wasser! Zum religions- und kulturgeschichtlichen Verständnis von Didache* 7, 1-3, explique pourquoi, au début de l'Église, on a essayé d'employer pour le baptême de l'eau courante, la plus noble et pleine de significations. Le P. Prümm, *Zur Terminologie und zum Wesen der christlichen Neuheit bei Irenäus*, développe ici, pour saint Irénée, un thème auquel il a consacré un volume entier dans la même année : *Christentum als Neuheitserlebnis*. Chez l'évêque de Lyon, la doctrine de la *novitas* chrétienne est inséparable de la récapitulation et basée uniquement sur les fondements de la révélation. M. Quasten, *Das Bild des Guten Hirten in den altchristlichen Baptisterien und in den Taufliturgien des Ostens und Westens. Das Siegel der Gottesherde*, montre pourquoi le Bon Pasteur qui conduit ses brebis à l'eau était le symbole préféré du Sauveur dans les anciens baptistères et rites baptismaux. M. Rücker, *Die Kreuzzeichen in der westsyrischen Messliturgie*, énumère et explique les signes de croix d'après les commentateurs syriens des liturgies.

Avec ces deux fascicules, l'*IXΘYC*, cette œuvre monumentale, dont le volume I parut en 1910, était presque achevée. Ils comprennent trois chapitres : II *Antik-heidnische und antik-christliche Mahlszenen mit dem Fisch in Plastik und Malerei, Miniatur- und Mosaikkunst und in der Elfenbeinschnitzerei*. Pour préparer ses explications, l'A. examine d'abord quelle était l'importance du poisson dans les repas chez les peuples de culture gréco-romaine. Le grand poisson était regardé comme l'indice d'un repas de fête (p. ex. au jour anniversaire de la naissance) aussi chez les chrétiens (surtout à Pâques) tant en Orient qu'en Occident ; chez ceux-ci s'y ajoutaient encore des motifs symboliques. L'abstinence de

poisson était, surtout pendant les carêmes, un usage très fréquent spécialement parmi les moines. L'interprétation des repas au poisson sur les monuments et la distinction entre des scènes païennes et chrétiennes sont souvent très difficiles. Sans une autre indication positive on ne peut pas établir une relation entre ces repas (sur les monuments) et l'Eucharistie ; le fait que le Christ est appelé parfois le *Poisson des vivants* ne suffit pas. III. *Die Nachwirkung des antiken Fischmahl-Typus in den Abendmahlsbildern des späten Altertums und des frühen Mittelalters.* Plusieurs exemples concrets démontrent que l'interprétation eucharistique du poisson n'a pas de fondements. Le type du repas au pain et au poisson s'est formé sans rapport avec un texte biblique et se rencontre en même temps chez les païens et chez les chrétiens. IV. *Der Fisch auf christlichen Sarkophagen und Mosaikgrabern ausserhalb der Fischmahl- und Fischfang-Szenen.* Ici le poisson n'est ordinairement qu'un signe vivifiant de l'eau. Même sur les monuments chrétiens il ne faut pas chercher tout de suite une symbolique, mais avant tout l'explication la plus naturelle.

A côté de quelques notes plus courtes et beaucoup d'échos-compléments des articles précédents, les deux fascicules de *Antike und Christentum* présentent deux études plus longues. 1° : *Das Sonnengleichnis in einer Weihnachtspredigt des Bischofs Zeno von Verona. Christus als wahre und ewige Sonne.* On a ici un exemple frappant du phénomène assez fréquent, d'après lequel les anciens auteurs chrétiens ont essayé de démontrer que dans le christianisme, les anciens images et symboles ont reçu une réalisation bien supérieure. Cet article complète les deux volumes de l'A. : *Die Sonne der Gerechtigkeit und der Schwarze,* et, *Sol salutis.* Nous voyons ici les rapports entre le *Natalis Solis invicti* et la Noël chrétienne, entre la couronne des 12 apôtres et les rayons du Christ-Soleil, autrefois symbole des 12 mois (signes du zodiaque, constellations et heures du jour). L'*auriga* et son char (le logos chez Philon) furent transportés sur le terrain chrétien au III[e] siècle et appliqués à la résurrection, la *quadriga temporum* aux quatre évangélistes. 2° *Zu den Zeremonien der Messliturgie.* III. *Ite, missa est in kultur- und sprachgeschichtlicher Bedeutung.* Beaucoup d'explications « mystiques » ont été proposées à tort et à travers pour cette expression. Comme renvoi, la *missa* fut encore comprise par saint Isidore de Séville (*foris mittuntur*) et par Florus de Lyon (*absolutio*). Elle avait aussi ce sens dans le langage populaire et militaire (après la *vigilia-statio* ou après le service de la journée, et plus tard dans celui de la cour byzantine où l'on disait « *faire,* ou *donner μίσσας* ou *μίνσας* » après les audiences officielles. Chez Éthérie elle signifie : renvoi, cérémonie, *oblatio* ; chez Cassien aussi : toute réunion liturgique. Dans le sens de lecture (à l'office choral) le mot se rencontre chez saint Césaire et, on aurait pu y ajouter aussi, dans la Règle du Maître. De « cérémonie liturgique », à partir du V[e] siècle, le sens s'est graduellement rétréci à notre « Messe » ou formulaire de Messe. Le *Ite, missa est* lui-même pourrait bien dater du début du III[e] siècle. — L'*oikiskos* de Novatien chez Eusèbe a bien le sens d'ermitage, ou de *monas-*

terium dans sa signification primitive déjà à la fin du IIIe siècle dans l'Afrique latine (cfr *Analecta Bollandiana*, 9 (1890), 119 s.). D. I. D.

N. Van der Vliet. — « Sainte Marie où elle est née » et la Piscine probatique. Préface du T. R. P. Vincent, O. P. Jérusalem, Imp. des PP. Franciscains et Paris, Gabalda, 1938 ; in-8, XVI-212 p.

Le séminaire melkite de Sainte-Anne de Jérusalem, confié par le Saint-Siège aux Pères Blancs du cardinal Lavigerie, a été érigé en terre française, concédée à la France en 1856 par le sultan de Constantinople Abou'l Madjid et renfermant dans ses étroites limites deux sanctuaires d'une authenticité incontestable, la Piscine probatique où le Christ opéra un de ses plus éclatants miracles, et une ancienne église remontant à l'époque des croisades, et que toute la tradition nommait « l'Église de sainte Marie où elle est née » bien avant la dénomination plus moderne de sainte Anne. C'est à l'histoire de ces deux sanctuaires qu'est consacré le présent volume. Il étudie ensuite les deux monuments dans tous leurs détails. Et pour dire toute la valeur de cet ouvrage, je ne puis mieux faire que de citer ces lignes d'un des archéologues les plus compétents en choses palestiniennes, le R. P. L. H. Vincent, O. P., de l'École archéologique française (École biblique) de Jérusalem : « L'ouvrage auquel ces lignes servent de préface... constituera désormais le titre de créance à toute épreuve du double Lieu-Saint : la Piscine Probatique et la Nativité de la Vierge Marie... Grâce au libéralisme aussi bienveillant qu'inlassable des Pères Blancs, il m'a été donné, depuis tantôt un demi-siècle, de contrôler une à une, à loisir et en pleine liberté, les étapes d'une si admirable conquête... Ce loyal témoignage, où se traduit ma reconnaissance, est d'ailleurs superflu pour tout lecteur attentif de ce livre, qui captive par sa science insouciante d'emphase et d'apparat, mais précise, sobre, sûre, en même temps que par sa pénétrante et discrète piété ». D. F. M.

Lorenzo Tardo. — L'antica melurgia bizantina nell' interpretazione della scuola monastica di Grottaferrata. (Coll. meridionale « Zanotti-Bianco », Se. III). Grottaferrata, Tip. S. Nilo, 1938 ; in-4, XXI-402 p., 200 L.

Les livres qui nous livrent les secrets de la psaltique étant très rares, la joie d'en annoncer un nouveau est grande. Le hiéromoine Lorenzo Tardo de Grottaferrata, rompu aux études de la tradition du chant byzantin, nous livre les fruits de recherches patientes. Depuis de longues années, il a vécu en contact avec le trésor des manuscrits de la bibliothèque de son monastère ; en outre il a eu l'occasion de visiter de nombreuses bibliothèques possédant de précieux témoins dans ce domaine. Mais ce qu'il veut avant tout, c'est mettre en pratique les fruits de ses travaux. Il a conscience du besoin de réforme qu'a la psaltique, et il est passé aux actes en améliorant toujours les exécutions des offices grecs de son monastère d'après

la tradition des meilleurs manuscrits. Très humblement, il a ajouté à son titre «... selon l'interprétation de l'école monastique de Grottaferrata ». Ce qui revient à dire, suivant l'expression du célèbre plainchantiste, dom Ferretti, que « l'Église a besoin de chanter, et de chanter le mieux possible ; elle ne saurait attendre jusqu'à ce que les archéologues du chant aient dépecé la tradition, et encore moins jusqu'à ce qu'ils se soient mis d'accord au sujet de l'interprétation pratique ». Il s'agit donc de faire pour le mieux ; on ne peut tout savoir en une seule fois. Telle est bien la signification de ce livre. Un praticien du chant grec, connaisseur des manuscrits et de l'état des études, nous présente son choix pratique tout en y ajoutant les raisons paléographiques et historiques. Des critiques trouveront à redire sans doute ; ils ne peuvent cependant méconnaître le caractère de l'ouvrage. D. B. B.

Jean Fonteyne. — Droit et Justice en U. R. S. S. Paris, Éditions sociales, 1946 ; in-12, 104 p.

Ce petit opuscule se présente comme une sorte de panégyrique du droit et de la justice soviétiques. En effet, la Loi, la « Citoyenneté », le Droit et la Justice y sont successivement analysés et exposés, bien entendu, sous l'angle des conceptions doctrinaires et politiques du régime en vigueur en U. R. S. S. Ces pages se terminent sur un éloge du système législatif soviétique, ardemment exalté. Nous nous contenterons de faire une seule remarque, qui, à notre avis, s'impose : nous savons, par expérience, qu'il est tout à fait faux de prétendre que le régime tzariste, tout en protégeant l'Orthodoxie, opprimait toutes les autres confessions religieuses, comme l'auteur l'affirme à la page 13 dans une note marginale. R. K.

HISTOIRE

Jean Colombat. — La fin du monde civilisé. Les prophéties de Vacher de Lapouge. Paris, Vrin, 1946 ; in-12, 220 p.

Vacher de Lapouge (1854-1936) était un homme étonnant. Bibliothécaire de métier, adonné à l'anthropologie sur le compte de ses clients, il fut méconnu des contemporains de sa période de plus grande productivité, mais exploité par la suite par les théoriciens nazis, non toutefois sans subir de graves entorses. Il développa tout un système racique d'un pessimisme rigoureux, reposant sur la lutte des races, aryennes et non-aryennes, répandues par delà les frontières dans tous les pays, lutte où le sort décide d'après les diverses sélections et la prépondérance qui en résulte. Il s'est posé en prophète. Il annonce la dégénérescence automatique de l'humanité, la faillite du christianisme et de la politique moderne, et, dès 1889, prévoit la lutte pour la suprématie universelle entre les États-Unis et la Russie. Sans se départir de sa bienveillance pour le théoricien, l'A. rectifie les énormités auxquelles ont abouti des déductions *a priori* basées sur une philosophie matérialiste et une somme de faits fragmentaires. D. M. F.

Fliche et Martin. — Histoire de l'Église. T. IX : Du premier concile de Latran à l'avènement d'Innocent III, par A. FLICHE, FLOREVILLE et J. ROUSSET. Paris, Bloud et Gay, 1944 ; in-8, 204 p.

Sept chapitres seulement de ce volume — avec les excuses des éditeurs (p. 199) pour le raccourcissement dû à la guerre —, tous de la plume de M. Fliche ont pu paraître dans ce présent fascicule. Il est entièrement consacré à saint Bernard et à son époque, et la figure du grand moine qui domine absolument son siècle domine aussi tous ces chapitres. Idéal monastique et réformateur de saint Bernard (c. 1) ; Pontificat d'Honorius II et schisme d'Anaclet (c. 2) ; Hérésies (c. 3) ; Réforme monastique : chartreux, cisterciens, clunisiens, prémontrés (c. 4) ; Réforme du clergé séculier (c. 5) ; vie religieuse : piété, art, enseignement (c. 6) ; Problèmes slave et musulman (c. 7) ; tels sont les sujets traités. — Ils reprennent des notions fort connues et fort étudiées qui n'ont guère besoin d'être renouvelées autrement que par la présentation, mais qui devaient figurer néanmois, avec la clarté habituelle de l'exposé, dans cette grande histoire générale. — Pour Cluny, cependant, le volume paru depuis de D. J. Leclercq sur Pierre le Vénérable apportera quelques nouvelles lumières. D. O. R.

Josef Schmidlin. — Papstgeschichte der Neuesten Zeit. IVe vol. : **Pius XI** (1922-1939). Munich, Kösel et Pustet, 1939 ; in-8, 230 p.

Ce volume complète la série des tomes consacrés aux papes contemporains depuis 1800, et faisant suite à l'Histoire des Papes de Pastor. Sur la valeur et l'intérêt de cette publication, on trouvera les renseignements dans *Irénikon* (XI, p. 238 ; XII, p. 437 ; XIII, p. 739). Le tome actuel, préparé du vivant de Pie XI et édité aussitôt après sa mort, n'est qu'une bio-bibliographie très complète de l'œuvre et de l'activité prodigieuse de ce pontife. Ce sera l'instrument de travail indispensable à ceux qui écriront une vie de Pie XI. Après un chapitre sur des renseignements biographiques, l'auteur examine l'œuvre pastorale dans les encycliques, les allocutions, les constitutions, etc., ensuite les relations diplomatiques avec les pays catholiques et non catholiques et traite enfin en un chapitre, l'action missionnaire et unioniste. Il montre que Pie XI a tracé dans tous ces domaines des voies nouvelles pour des temps nouveaux : synthétisant les principes catholiques et sociaux de ses prédécesseurs, le grand Pontife a légiféré pour l'avenir avec une ampleur de vue qu'un concile aurait seul pu atteindre. D. T. B.

Dr. Hans Luckey. — Gottfried Wilhelm Lehmann und die Entstehung der deutschen Freikirche. Kassel, Oncken, 1939 ; in-8, 205 p., 4.50 RM.

En l'année 1937 la paroisse des Baptistes de Berlin fêta le 100e anniversaire de sa fondation. A cette occasion elle fit éditer la biographie de celui qui fut non seulement son fondateur mais aussi son pasteur pendant de

longues années. G. W. Lehmann (né en 1799) avait été influencé au début par l'Église luthérienne établie. Mais il passa sous l'influence du calvinisme, et se tourna ensuite de plus en plus vers une attitude religieuse moins officielle et froide, c'est-à-dire vers les frères bohêmes de Herrenhut, fondés par le comte de Zinzendorf, les piétistes et les mennonites. Il finit par accepter les thèses baptistes, parce que cette Église exigeait de ses membres une adhésion raisonnée et personnelle, une profession publique chaude et fraternelle aux enseignements du Christ. Ils ne baptisaient ses membres qu'après un *tel* engagement. Ayant adhéré à de telles pratiques, Lehman fut un organisateur fervent de sa société. Il vit le Roi de Prusse et fit admettre toutes ses fondations et libertés religieuses par l'État, car Berlin à cette époque *était* pleine de réfugiés venus d'Autriche, où l'empereur François, élève des jésuites, persécutait les protestants. C'est justement ces persécutions qui ont servi le mieux à l'établissement des Baptistes en Allemagne. A.

Wolfgang Leesch. — Die Geschichte des Deutschkatholizismus in Schlesien (1844-1852), unter besonderer Berücksichtigung seiner politischen *Haltung*. (Breslauer *Historische Forschungen*, hgb. von Hermann Aubin, Gisberg Beyerhaus, Joseph Vogt, H. 8). Breslau, Priebatsch, 1938 ; in-8, 112 p.

Comme tous les organismes vivants, l'Église catholique présente à certaines époques de son histoire des phénomènes de vieillissement et même de pétrification. Sans doute l'essentiel reste éternellement jeune tandis que le contingent subit la loi fatale de la vie.

Ces phénomènes de sclérose ont provoqué, de tout temps, des réactions. Et cela est très heureux, pour autant bien entendu que ces réactions restent dans les limites du permis, du vrai, du réel.

Au début du XIXe siècle, une telle réaction se fit jour en Allemagne. Elle eut pour première raison certaines *manifestations autour* de la vénération de la « robe sans couture » de Trèves. Très vite ce point de détail fut dépassé et le mouvement fit une embardée dans le domaine de la théologie et même dans la discipline et d'organisation générale de l'Église. Ce mouvement fut soutenu avec un enthousiasme délirant par certains catholiques qui s'intitulaient « libéraux » et par certains protestants catholisants. Le centre de cette agitation était un vicaire, Jean Ronge, qui avait groupé autour de lui tous les « mécontents », tous les socialisants et politiciens. Ces éléments-là firent un moment un immense succès, on se réunit en congrès uationaux, puis vint la révolution de 1848 et tout retomba dans le néant.

L'A. nous donne ici une synthèse de ce mouvement, des éléments qui firent son succès et aussi les raisons de sa faillite. A.

Dr. Konrad Hofmann. — Zeugnis und Kampf des deutschen Episkopats. (Das christliche Deutschland 1933-1945 ; kathol. Reihe, 2). Fribourg-en-Br., Herder, 1946 ; in-8, 84 p.

Dr. Heinrich Portmann. — Bischof Graf von Galen spricht ! (Même coll., 3). Ibid., 1946 ; in-8, 112 p.

Philipp Dessauer. — Das Bionome Geschichtsbild. (Même coll., 6). Ibid., 1946 ; in-8, 52 p.

L'éditeur Herder, de Fribourg, a entrepris, en collaboration avec la « Maison évangélique », Furche-Verlag de Tubingue, la publication d'une série de documents et de témoignages concernant la lutte des deux grandes confessions chrétiennes en Allemagne durant les années 1933-45 contre l'action antichrétienne, antireligieuse et anticulturelle déclenchée par le parti national-socialiste. L'éditeur explique le but qu'il a poursuivi en disant notamment : « Notre intention n'est pas d'entonner un cantique en l'honneur de cette lutte, dans un passé encore récent, dans laquelle nous-mêmes n'avons pas toujours joué un rôle édifiant, mais dans laquelle au contraire, nous avons montré beaucoup de faiblesse et constaté des défections, mais nous voulons mettre en relief la ligne de conduite à suivre courageusement dans l'avenir. » — Nous ne sommes malheureusement en possession que de trois fascicules, dont le premier contient un choix de lettres pastorales et de discours adressés par les évêques allemands au gouvernement nazi. Le second est entièrement consacré aux déclarations et sermons du célèbre évêque de Munster qu'on y désigne fièrement sous le titre d'Évêque-Confesseur. Ces textes nous sont devenus familiers par les traductions qui ont clandestinement été répandues dans notre pays pendant l'occupation, ou que nous avons entendues dans les émissions de la B. B. C. On y a joint les réponses du chef du parti Bormann, ainsi que des documents découverts au ministère de la Propagande (Goebbels), et de la correspondance échangée entre l'illustre évêque et Goering. Il est certain que ces deux fascicules constituent une précieuse documentation pour l'histoire de ces dernières années en projetant une vive lumière sur l'activité de l'Église d'Allemagne. — Le troisième fascicule contient un discours prononcé en 1943 devant un public restreint, et dans lequel l'orateur élève des critiques philosophiques et théologiques contre le transformisme mécanique retirant son emprise du domaine historico-politique, ce qui explique le titre de ce petit ouvrage intitulé : « Das Bionome Geschichtsbild ». Cette « vue historique bionome » explique l'influence des Nietzsche, des Klager, des Lessing, Schleger, Spengler, etc., sur les théories nationales-socialistes. D. B. S.

Deutsche Kirchendokumente. — Die Haltung der bekennenden Kirche im Dritten Reich, dargestellt von W. Jannach. Zollikon, Zurich, Evangelischer Verlag, 1946 ; in-8, 116 p.

Lorsque en 1933 Hitler prit le pouvoir, il y avait en Allemagne peu de prophètes pour dire avec certitude où aboutirait le nouveau régime. Mais à mesure que les positions politiques se firent plus précises et les méthodes s'établirent, les premières réactions et cris d'alarme se firent entendre. Hors de l'Allemagne on se plaint aujourd'hui que les Églises

dont la mission principale est de proclamer contre vents et marées les grandes vérités et les principes éternels, n'ont pas assez vigoureusement rempli leur tâche, et n'ont pas résisté avec persistance au régime hitlérien. C'est facile à dire aujourd'hui et après coup. Mais au moment même il n'était pas facile du tout de savoir où commençait ce devoir de résistance et où se terminait l'obligation de conscience de se plier au pouvoir régulièrement établi. Cette obéissance aux lois pouvait devenir de la lâcheté, mais, d'autre part, la résistance pouvait être de l'orgueil et un péché civique. Où donc était le juste milieu que l'on devait découvrir sans risque de se tromper ? Il fallait beaucoup de clairvoyance et de courage pour se reconnaître au milieu de ces difficultés. Et il faut bien le dire en toute justice, cette clairvoyance et ce courage, les Églises allemandes les ont eus à un haut degré. Les documents qui sont publiés dans le volume que nous avons sous les yeux, en sont la preuve convaincante. Ils viennent à leur heure et font suite à des publications similaires parues déjà en Hollande et en Norvège (Cfr *Irénikon* 19 (1946), 231 et 232).

A la fin de ce volume nous trouvons une correspondance venant d'un pasteur Schneider, arrêté par la Gestapo en 1937 et transféré après bien des prisons, au camp de concentration célèbre de Buchenwald. Là, malgré des souffrances que l'on devine, il exerce son ministère de consolation et de cure d'âmes. Avec un tranquille courage il refuse, malgré toutes les contraintes physiques, les manifestations en faveur du régime hitlérien, comme saluer le drapeau à croix gammée, obligation odieuse à laquelle étaient soumis les prisonniers. Le pasteur Schneider est mort à la suite d'injections qu'on lui fit. Il avait été un exemple de ce qu'un chrétien peut accepter de la passion du Christ pour sauver ses frères, il montra par sa sereine constance que vivre n'est rien — ce qui importe c'est comment vivre et aussi comment mourir en chrétien. A.

G. K. A. Bell. — The English Church. Londres, Collins, 1942 ; in-8, 48 p.

Courte monographie faisant partie de la Collection *Britain in Pictures* et magnifiquement illustrée de huit planches hors texte en couleur et de vingt gravures anciennes reproduisant des scènes historiques ou des monuments vénérables de l'Angleterre. Le nom de l'auteur, qui est l'évêque de Chichester, nous garantit que ces pages sont écrites avec compétence et un sincère attachement pour l'Église d'Angleterre. « L'Église d'Angleterre, écrit-il en débutant son exposé et changeant un peu le titre, est à la fois le plus vénérable et le plus déterminant des facteurs qui ont contribué à façonner l'histoire anglaise et le caractère anglais ». Cette histoire débute en l'an 200. Depuis la Réforme, l'Église d'Angleterre désigne l'Église établie vis-à-vis des autres Églises en Angleterre, tandis qu'en l'an 200 l'Église unique fondée dans ce pays n'était ni encore anglaise ni d'Angleterre. En terminant, il précise cependant en affirmant qu'actuellement en Angleterre il y a une « chrétienté anglaise » ; celle-ci appelle

de tous ses vœux « une réunion entre Rome, l'Église d'Angleterre et les *Free Churches* » si même les perspectives de cette réunion sont encore lointaines ; l'Église anglaise sera alors vraiment Église d'Angleterre. Ce volume résume la naissance de la foi dans l'Angleterre actuelle, décrit son développement et comment l'Église anglicane y a été implantée depuis la réforme d'Henri VIII. D. T. B.

W. G. Addison. — Religious Equality in Modern England (1714-1914). Londres, S. P. C. K., 1914 ; in-8, 178 p., 8/6.

Histoire de la lente évolution par laquelle l'Angleterre démocratique et traditionnelle après deux siècles est arrivée de l'intolérance à la complète tolérance religieuse. Cette tolérance comporte la liberté et l'égalité devant la loi. Les différents chapitres exposent aux cours de quels débats parlementaires sensationnels les sectariens et les catholiques durent conquérir leurs droits. Les dernières joutes furent menées par Gladstone.
D. T. B.

Training for the Ministry. Final Report of the Archbishops' Commission. Londres, Press and Publication Board of the Church Assembly, 1944 ; in-8, 88 p., 6/-

Sur la demande des deux archevêques de l'Église d'Angleterre une commission nommée par eux a élaboré un rapport sur la formation du clergé anglican. Cette commission composée d'évêques, de chanoines, d'ecclésiastiques a remis son rapport en février 1944. Il traite successivement de la vocation, du recrutement, de la sélection, de la formation avant et après l'ordination. Remarquons que le rapport insiste sur la formation intellectuelle mais surtout sur celle du cœur et du dévouement et aussi sur l'établissement de collèges théologiques dans les villes universitaires. D. T. B.

D. Cantimori e E. Feist. — Per la storia degli eretici italiani del secolo XVI in Europa. (Reale Accademia d'Italia, Study Documenti, 7). Rome, Académie d'Italie, 1937 ; in-8, 432 p.

Les témoignages et documents rares, recherchés dans les archives et bibliothèques publiques de Vienne, Berne, Bâle, Tubingue, Dresde, Londres, etc., grâce à la fondation Voeta, constituent, réunis ici, une précieuse contribution à l'histoire de la doctrine chrétienne au début du XVIe siècle. L'A. a réussi à trouver des lettres et écrits de protestants italiens vivant à l'étranger et constituant des groupes autonomes et très dynamiques ; ceux-ci furent, après 1534, absorbés par les Églises luthériennes, calvinistes et anglicanes. Ces témoignages sont extrêmement intéressants et donnent une image vivante de la mentalité, des attitudes religieuses et des espoirs de ces groupes religieux. Nous avons lu avec plaisir l'amusante « forma d'una republica catholica » (Londres, British Museum, Cod. Sloane 926/83/h. 6-3/1). Toute la problématique sociale chrétienne est engagée là. A.

Max Laserson. — Russia and the Western World. The Place of the Soviet Union in the Comity of Nations. New York, Macmi lan, 1945 ; in-8, 276 p.

Ancien professeur de l'université de Saint-Pétersbourg et bon connaisseur de la structure politique et sociale tant de l'ancienne Russie que de l'U. R. S. S., l'A. retrace l'évolution des rapports entre celle-ci et le monde occidental depuis son début jusqu'en 1945. Son point de départ en 1917 a été complètement international et visait la révolution mondiale. Trotsky aurait voulu continuer dans cette ligne, mais Staline adopta celle du « socialisme dans un seul pays » et d'un rapprochement avec les puissances capitalistes, lequel a culminé dans une totale collaboration lors de la dernière guerre. Des changements de politique intérieure ont accompagné cette évolution et sont décrits en détail : Constitution de 1936, fédéralisme. réhabilitation de la loi et de l'histoire nationale. M. L. conclut à une occidentalisation de l'U. R. S. S. à laquelle vont toutes ses sympathies, et à l'avenir de laquelle il croit avec les réserves habituelles de quelqu'un qui ne se pense pas prophète. Nous ne connaissons pas d'étude d'ensemble sur ce sujet qui ait une valeur pareille à celle-ci. R. K.

W. Gore Allen. — Renaissance in the North. Londres, Sheed et Ward, 1946 ; in-8, 143 p., 10/6.

Le but principal de ce volume qui réunit des conférences faites à la *Worker's Educational Association*, est de montrer combien est erronée l'opinion voulant que l'apogée des littératures scandinaves ait été l'époque libérale (1880-1900) avec ses coryphées Ibsen et Strindberg ; au contraire, elle fut une déviation agnostique, déracinée de la tradition nordique, telle qu'elle se manifeste dans le folklore et quelques grandes figures que l'A. passe en revue et qui sont : Sigrid Undset tant dans ses écrits médiévaux que modernes ; Kierkegaard à l'individualisme duquel est opposé la primauté du social et de l'ecclésiastique des penseurs russes slavophiles ; Selma Lagerlöf à laquelle est reprochée, d'une façon peu conséquente, l'incompréhension pour certaines formes spécifiquement latines de piété ; l'agnostique J. P. Jacobsen, le nationaliste Verner von Heidenstam et Knut Hamson. N'est pas oubliée l'influence de musiciens tels que Grieg et Sibelius. On s'étonne de ne pas trouver dans cette galerie la figure de J. Jörgensen. Le volume d'une lecture attachante donne en plus d'intéressantes réflexions sur les relations de tradition et innovation. R. K.

Cahiers du Monde Nouveau. Revue mensuelle, Paris, 2e an., nº 9, nov. 1946, gr. in-8, 124 p.

La Tchécoslovaquie nouvelle fait l'objet principal des articles de ce *cahier*. La série s'ouvre par un éditorial du ministre J. MASARYK, *La mission de la Tchécoslovaquie*. La position du pays au centre de l'Europe, entre les Slaves et les Germains, aux confins des cultures byzantines et latines, explique le cahotement continu qui l'a secoué tout le long de son histoire jusqu'aujourd'hui même, et les fermentations populaires qui le tiennent

constamment en haleine. Les contributions suivantes en décrivent le détail par des témoignages directs et compétents exposant tour à tour les aspects culturel, politique, social, économique, militaire et religieux de la question. Les quatre dernières se rapportant au domaine religieux retiennent notre attention.

La première relation, de la plume de Mgr Otakar Svec, montre l'activité patriotique du clergé sous l'occupation allemande, et le prestige que le catholicisme y a gagné, prestige gravement atteint depuis longtemps, comme le montre ensuite fort bien le R. P. Kajpr, S. J. dans l'étude : *Pour mieux comprendre le catholicisme tchèque*. Depuis le XVe s., en effet, luttes religieuses et luttes nationales se sont confondues aux dépens de la religion traditionnelle. De plus les tendances rationalistes du XIXe s. ont affaibli fortement les convictions religieuses, au point que les masses sont devenues indifférentes, et que le clergé de l'Église nationale d'après-guerre lui-même, fut peu soucieux de sauver la rigueur de la doctrine. Le latinisme est aussi enveloppé dans cette méfiance, et les succès russes, pour leur part, ont contribué à tourner vers l'Est les regards des Tchèques d'aujourd'hui. D'un faible contingent dans l'ensemble, l'Église Orthodoxe en terre tchèque, les Russes émigrés mis à part, qui n'ont pas été inquiétés, se remet peu à peu de la tentative d'extermination éprouvée de la part des nazis, et se promet un nouvel essor. M. Vladimir Chmelar qui nous *en* trace l'histoire en est convaincu, et s'exprime dans un langage enthousiaste qui ne fait aucun mystère de ses visées de conquêtes. La tendance commune à ce courant et au *Cyrillométhodisme* qui fait l'objet de la dernière esquisse, est la prise de conscience du peuple tchèque de ses origines chrétiennes orientales, incarnées dans les apôtres slaves, d'où le nom de ce mouvement. Le centre en est le sanctuaire national des deux saints à Velehrad, d'où rayonnent d'importantes activités académiques et unionistes. La liturgie, manifestation religieuse la plus apparente, séduit en premier lieu et stimule à la réalisation d'un idéal de christianisme slave plus conforme aux aspirations de la nation. La présence d'un dernier diocèse catholique oriental à Prešov encourage ce mouvement. Celui-ci élargit d'ailleurs son objectif vers un sain unionisme, placé sous l'égide des grands apôtres dont se réclament au même titre Orthodoxes et catholiques.

La Revue poursuit alors les chroniques conformes à son programme de *nouvel humanisme*. D. M. F.

Lynn Townsend White. — Latin Monasticism in Norman Sicily. Cambridge (Mass.), Mediaeval Academy of America, 1938 ; in-8, 338 p.

Dans cette remarquable monographie, l'A. entreprend, grâce à un travail critique accompli sur place, un examen approfondi de l'histoire des monastères latins de la Sicile normande. Cette étude s'appuie sur toutes les chartes existantes, y compris celles qui n'ont pas été publiées. Elle est précédée d'une large introduction relative aux premiers ascètes, au

développement du bénédictinisme sous saint Grégoire le Grand, à la byzantinisation totale au VIIe siècle, à la situation des monastères grecs sous la domination sarrazine, enfin à la politique normande à l'égard des monastères grecs et latins. Dans le corps de l'ouvrage, l'A. passe en revue les nouvelles fondations latines de la période normande (bénédictins, cisterciens, chanoines, augustius, monastères et ordres palestiniens) et envisage au sujet de chacune des problèmes précis : fondation, situation juridique, relatiou avec le roi (délégué apostolique), la hiérarchie, la population, donations très étendues (églises, terres, serfs, etc.), règlement de la colonisation, régime de la propriété, situation sociale, procès et litiges etc. En appendices, 49 documents inédits. — A la suite de D. P. Schmitz, qui relève l'excellence de la bibliographie, les spécialistes de l'histoire des fondations occidentales consulteront cette monographie très sérieuse ; les byzantinologues s'arrêteront plus volontiers aux quelques pages substantielles de l'introduction. D. H. M.

Chan. Jean Leflon. — Gerbert. Humanisme et chrétienté au Xe siècle. (Coll. Figures monastiques). Abbaye de Saint-Wandrille, Éd. de Fontenelle, 1946 ; in-8, XXX-392 p.

Dom Jean Leclercq. — Pierre-le-Vénérable. (Même coll.). Ibid., 1946 ; in-8, XX-408 p.

L'abbaye bénédictine de Saint-Wandrille (Seine iuférieure) a commencé la publication d'une collection nouvelle, *Figures monastiques*, qui semble promettre. Les figures les plus variées comme Cassien, S. Colomban, Suger, dom Martène sont sur la liste. — Le « Gerbert » de M. le chan. Leflon est une « figure monastique », à la vérité, mais dont on n'est à même de louer que l'humanisme et la science. Cet homme d'une très grande culture, cet écolâtre qui fut un inventeur et un calculateur de génie et finit sur le siège de Pierre, fut certainement l'esprit le plus en vue de son temps et domina toute son époque. A lui revient, au fond, d'avoir manié la politique des grands dans ce Xe siècle tourmenté. — Le côté proprement monastique de Gerbert nous échappe. On le dit réformateur, c'est à peu près tout. L'A. du présent ouvrage a écrit cette biographie pour le grand public. L'introduction est réservée a l'examen des sources et aux questions spéciales. C'est tout le siècle de Gerbert qui est représenté dans cet ouvrage.

Toute autre est la figure de Pierre le Vénérable. Dom J. Leclercq avait à sa disposition un matériel plus riche pour nous livrer toute l'intériorité de cette âme attachante. Son étude relève « autant de la psychologie religieuse que de la méthode historique ». La vie de Pierre le Vénérable s'est localisée à l'intérieur du cloître. C'est là qu'il fallait aller en chercher toute la richesse. L'A. l'a bien vu, et son ouvrage en est une mise en valeur intelligente et belle. La correspondance du saint abbé de Cluny révèle à la fois son détachement et sa tendresse. Il écrivit dans ses lettres, la vie de sa mère, sainte Raingarde, devenue moniale. Le grand Arnaud l'avait trouvée si révélatrice de la sainteté monastique qu'il l'inséra

dans ses « Vies des Saints Pères des déserts et de quelques autres saints » ; c'est la seule biographie d'un personnage du monde occidental qui y ait trouvé place à côté de tous les géants de l'antiquité chrétienne. — Parmi les relations de Pierre le Vénérable, celles avec saint Bernard sont des plus profondes et laissent apparaître comme nulle autre l'idéal de la sainte amitié. Dans les querelles qui mettent aux prises les moines blancs et noirs, l'abbé de Cluny joue le rôle le plus tempéré et le plus charitable. — L'ouvrage est divisé en quatre parties : Pierre-le-Vénérable et son temps ; Pierre-le-Vénérable et Cluny ; Pierre-le-Vénérable et l'Église ; Pierre-le-Vénérable et Dieu. Partout c'est la même touche d'onction et de distinction religieuse. La dernière partie est particulièrement vivante : La culture biblique et patristique, les vertus monacales, la louange divine y trouvent une illustration remarquable dans un héros comme on en rencontra peu. — Notons encore la dévotion de Pierre envers le mystère et la fête de la Transfiguration, dont l'office, qu'il avait composé, et encore inédit, est publié en appendice avec quelques autres documents. — Autant de choses qui font de cet ouvrage une véritable réussite littéraire.

D. O. R.

Dr. A. H. Haentjens. — Hugo de Groot als godsdienstig Denker. Amsterdam, Ploegsma, 1946 ; in-8, 176 p.

A l'occasion du troisième centenaire de la mort de Grotius, le Dr. A. H. Haentjens présente une savante esquisse de la physionomie religieuse de cet homme irénique et qui fut un grand chrétien. — Malgré un rationalisme apparent, Grotius était d'une grande sensibilité spirituelle, continuellement préoccupé des divisions entre chrétiens. Il a été le premier à rompre résolument avec l'*Articulus fidei* des théologiens protestants de son temps, pour lesquels le pape de Rome était l'Antéchrist. Sa prise de position suscita de violentes critiques parmi lesquelles il faut citer un écrit polémique intitulé : *Hugo Grotius Papizans*, et n'est-il pas caractéristique pour son époque de constater que même des hommes comme Vossius, Uytenbogaert ou Episcopius ne lui pardonnèrent pas son audace ? Dans son beau petit ouvrage d'historien, le Dr. A. H. Haentjens nous révèle encore maint autre détail sur l'« unionisme » de Grotius ; ainsi apprenons-nous que pour lui l'Écriture et la Tradition paraissaient intimement corrélatives *quae mutuo faciem sibi allucent*, et qu'il ne pouvait pas admettre l'opinion que la Providence aurait permis qu'une corruption essentielle se fût introduite dans la Tradition (p. 31). D. T. S.

Franz Hildebrandt. — Melanchthon : Alien or Ally ?. Londres, Cambridge University Press, 1946 ; in-8, 98 p.

Beaucoup de catholiques ne connaissent le protestantisme que sous une forme globale, comme une sorte d'anti-catholicisme ou une religion pour intellectuels, lecteurs de la Bible. Encore ne distinguent-ils guère entre Calvin et Zwingli, entre Luther et Mélanchton. Or, pour un apôtre de l'Union des Églises ces distinctions sont de la plus haute importance.

Luther était un chef, un homme d'action et d'initiative, qui voyait les défauts qui pullulaient autour de lui et qui voulait les bousculer afin de déblayer le terrain et pouvoir y édifier un christianisme plus sérieux. Son élan l'a emporté bien au delà des limites qu'il s'était peut-être fixées au début. Et en plus il a du constater qu'il avait plus de talent pour critiquer et abattre que pour reconstruire.

Mélanchton, au contraire, était un homme plus sage, plus moderne, plus conscient de ce que l'Église contenait de vrai et d'essentiel. Il aurait voulu en conserver ce qu'il y avait moyen de garder. Il admirait sans doute la fougue de Luther, il approuvait sans doute son zèle pour la réforme, mais il n'était pas dans son tempérament de jeter feu et flammes. Sans lui la Réforme n'aurait pas été établie définitivement.

Luther et Mélanchton, ensemble, ont fait du protestantisme ce qu'il est. Mais aujourd'hui encore — c'est dans la nature des hommes — les deux tendances se manifestent. La première est vivante et intolérante, voulant marcher de l'avant ; la seconde est humaniste, soucieuse de nuances et intellectuelle, plus proche aussi du catholicisme. Il faut donc tenir compte de la théologie et de l'influence de Mélanchton pour trouver des moyens de mieux se connaître, mieux se rapprocher et plus tard s'unir.

C'est ce que le professeur Hildebrandt, licencié de l'université de Berlin, professeur à l'université de Cambridge et pasteur protestant, a très bien mis en lumière. A.

J. Moody. — John Henry Newman. Londres, Sheed et Ward, 1946 ; in-8, 274 p., 15/-

L'auteur est un converti comme Newman. Il nous donne une biographie plus courte que la Vie en deux volumes de W. Ward et plus longue que les études sur des événements particuliers de cette vie. Il indique sans y insister les épreuves et les conflits qui ont assombri à certaines heures l'existence de Newman catholique. Il cherche avant tout à faire ressortir la grandeur d'âme et de pensée de l'homme et du prêtre, si profondément chrétien. Le livre se termine par le panégyrique du cardinal Newman prononcé à ses obsèques par le cardinal Manning.

D. T. B.

Newman and Littlemore. — Published by the Salesian Fathers, Littlemore. — Oxford, 1945 ; in-8, 82 p.

Cette publication a pour but de solliciter la générosité des catholiques anglais en faveur de l'érection d'une église catholique à Littlemore à côté de l'église protestante où prêcha Newman. C'est un recueil de dix courtes études par des auteurs qui ont déjà été publiées dans les divers recueils parus à l'occasion du centenaire du grand converti. La dernière page est un bulletin de souscription. D. T. B.

F. Muckermann, S. J. — Vladimir Solowiew. Olten, Walter, 1945 ; in-12, 210 p., 2 fr. suisses.

Cet élégant petit volume inaugure une série intitulée *Kämpfer und Gestalten.* Il est un court exposé des idées maîtresses de ce génie de la pensée chétienne moderne qu'est Vl. Soloviev. Moraliste, psychologue, métaphysicien, imprégné de sa foi orthodoxe, nourri de la philosophie allemande contemporaine, Soloviev a consacré sa vie à exposer à ses compatriotes, en se servant du langage scientifique et des conceptions modernes, quelle doit être, je ne dis pas la société d'aujourd'hui si elle veut survivre, mais la civilisation contemporaine : elle doit être intégrée à l'idée chrétienne et à la personne du Christ. Chaque chapitre de ce volume est une courte et lumineuse esquisse, et la plus remarquable est celle en quatre pages sur le théandrisme dans la philosophie de Soloviev, portant comme titre : *Eine Christliche Weltbild.* D. T. B.

S. Vailhé. — Monseigneur Louis Petit, Archevêque d'Athènes. (1868-1927). Paris, Bonne Presse, 1944 ; in-12, 164 p.

Le nom de Mgr Petit est indissolublement lié au Centre d'études byzantines fondé par lui sur l'ordre de Léon XIII, à la Bibliothèque orientale de Kadi-Keui, transportés tous deux à Bucarest, à la revue *Les Échos d'Orient*, devenue *Études byzantines* et aux travaux importants entrepris ou continués par lui, comme sont les derniers volumes de la collection Mansi. Mgr Petit a été en outre un pasteur zélé et prudent. L'auteur de cette biographie a su exposer tout cela dans un récit vivant et alerte où l'homme et le religieux sont décrits aussi bien que le savant. D. T. B.

Carol Graham. — Azariah of Dornakal. Londres, S. C. M. Press, 1946 ; in-12, 128 p.

On lira avec plaisir et profit cette vie du premier évêque hindou anglican, homme bien connu des grandes conférences œcuméniques, dans lesquelles s'était fait remarquer sa foi fervente et son ardeur pour la cause de l'Union. Son effort pour l'unification de l'Église des Indes méridionales n'a pas encore trouvé son couronnement. Ce grand réalisateur de nouvelle vie chrétienne en terre de mission est sans doute un de ceux qui ont le plus amèrement éprouvé tout le « scandale » des divisions et des schismes dans l'Église. Il est aussi un de ceux qui, par leur esprit de sacrifice et leur largeur d'âme, sont une promesse certaine d'un avenir meilleur. Que son réalisme chrétien, qui se méfiait toujours un peu de l'« œcuménisme littéraire », serve et d'exemple et de stimulant à d'autres.

D. T. S.

RELATIONS

G. K. A. Bell. Bishop of Chichester. — **Christianity and World Order.** Harmondsworth, Penguin Books, 1941 ; in-12, 156 p.

L'auteur en choisissant cette collection de vulgarisation entend donner une large diffusion à ses idées sur la nécessité d'une coopération entre tous les chrétiens, quelles que soient leur confession et leur dénomination.

La chrétienté divisée devrait former une Église, une communauté d'idées, d'intérêt, d'action infusant une vie nouvelle à l'État dans les circonstances difficiles de cette récente guerre et du retour à la paix. Puisse cet appel du prélat anglican être entendu et produire un rapprochement salutaire entre les Églises ! D. T. B.

Alfred Werner. — Pie XII et la vérité chrétienne. Réflexions sur trois encycliques, Genève, Éd. Labor et Fides, s. d. ; in-8, 40 p.

Le petit opuscule a pour but de faire connaître aux protestants « avec sympathie mais fermeté l'attitude actuelle du magistère romain devant trois des plus grandes questions qui se posent aux chrétiens » (p. 38), et qui sont : la structure de la société chrétienne, le Corps mystique du Christ et la question biblique. Dans une très louable intention l'A. expose d'abord ce en quoi il y a accord entre catholicisme et protestantisme ; il passe ensuite aux divergences. Tout en reconnaissant à Pie XII une grande intelligence et un grand cœur, il relève l'absence dans son enseignement de tout jugement positif sur le protestantisme, laquelle va de pair cependant avec une grande bienveillance envers les individus protestants. Quant à la doctrine il est dit en résumé : « l'erreur catholique c'est que Rome ne reconnaît au-dessus d'elle aucune vérité. Croyant être elle-même la vérité elle refuse de se soumettre à une autorité transcendante absolue » (p. 38). Dans ces conditions l'union avec Rome est un péché et le dialogue avec elle impossible, parce que pour pouvoir exister, celui-ci doit supposer que la norme supérieure de la vérité est la Sainte Écriture, et exiger qu'aucun parti ne s'attribue le monopole de la vérité. L'A. n'en perd pas pour autant l'espoir pour l'avenir.

Il faut reconnaître à M. le pasteur Werner une réelle intention d'objectivité et d'iréuisme. Il n'en pèche pas moins contre ce dernier esprit sur trois points : *a*) les conditions qu'il réclame pour un dialogue entre chrétiens séparés impliquent déjà un point de vue *confessionnel*. Dans notre article sur l'irénisme, *Irénikon*, 15 (1938), nous ne demandions qu'une condition, la sincère recherche de la vérité de part et d'autre ; *b*) il interprète la théologie catholique avec des normes protestantes ; *c*) il semble ne pas regretter de trouver des oppositions, mais presque de s'en réjouir. Dans notre article publié dans ce même fascicule, nous donnons quelques détails sur les critiques faites à l'encyclique *Mystici Corporis*.

D. C. L.

H. G. G. Herklots. — For Such a Time as This. Londres, Lutterworth Press, 1945 ; in-12, 109 p. 4/6.

L'Église chrétienne pourra-t-elle jouer dans le monde d'après-guerre le rôle qui lui convient comme porteuse du message chrétien ? L'A. pense que oui, à plusieurs conditions cependant ; il les expose par rapport à l'Angleterre. Membre de l'Église établie, mais de son aile évangélique, il désire que se produise en elle un réveil évangélique semblable à celui, « catholique », du Mouvement d'Oxford, et ceci dans un retour à la Bible,

une redécouverte de la Réforme et un nouveau dévoûment au service des frères ; elle pourra ainsi mieux collaborer avec les non-conformistes anglais et avec les chrétiens du continent. C'est dans la collaboration des chrétiens « réveillés », que M. H. voit le moyen pour une action efficace de l'Église chrétienne dans le monde. C'est encore sous le même aspect de collaboration que le Mouvement œcuménique est raconté dans ces pages. Ce point de vue convenait bien à celui qui a été pendant quatre ans secrétaire du *Youth Department* du *British Council of Churches.* Le petit volume très agréablement écrit et très instructif, se termine par un document de collaboration interconfessionnelle : *The Christian Faith. A Common Basis for Christian Teaching in Schools.* D. C. L.

H. G. G. Herklots. — These Denominations. An Informal Introduction. Londres, S. C. M. Press, 1946 ; in-12, 144 p., 3/6.

Le but de ce petit volume est d'expliquer aux non-chrétiens ou plutôt aux post-chrétiens anglais, l'existence de différentes confessions, laquelle est pour eux souvent une occasion de scandale ; aux chrétiens, il aidera de se comprendre pour mieux collaborer. La presque entièreté du volume est consacrée aux divisions chrétiennes qui sont passées brièvement mais intelligemment en revue, surtout en ce qui concerne l'Angleterre (l'histoire des unions a été racontée par l'A. dans des volumes précédents). Ces dernières pages tout inspirées des grandes figures de Söderblom et de Temple, sont de lecture spécialement intéressante et même émouvante. En voici un échantillon : « Quand des hommes et des femmes de différentes traditions et expériences chrétiennes se réunissent pour discuter leurs différences et leurs tâches communes, avec un respect entier pour les points de vue respectifs et sans paroles dures en présence de différences ; quand en même temps ils ont la possibilité d'entrer dans des traditions différentes de culte, alors est engendré un esprit pour lequel aucune question n'est trop épineuse pour être discutée et aucun désaccord trop radical pour être examiné » (p. 38). D. C. L.

Leonard Hodgson. — The Doctrine of the Church of England. Oxford, Blackwell, 1946 ; in-8, 30 p., 1/6.

L'opuscule est un rapport fait pour la commission sur l'Église du Mouvement *Faith and Order.* Le secrétaire général de celle-ci se déclare seul responsable du texte pour l'élaboration duquel il a cependant pris toutes les garanties d'objectivité en recourant au conseil de six théologiens anglicans, trois de tendance « catholique » et trois de tendance évangélique (aucun de tendance moderniste, parce qu'il faudrait entendre par « modernisme » non pas, un parti, mais une méthode scientifique d'exégèse). Tel quel l'exposé est dit n'être pas complet et se limiter à la seule doctrine de l'Église d'Angleterre, sans engager tout l'anglicanisme. Il est divisé en quatre parties : Introduction, Extraits des formulaires officiels de l'Église établie, leur Interprétation, Conclusion. Ce sont les

deux dernières parties qui sont les plus intéressantes, évidemment. Comme interprétations sont données la « catholique » et l'évangélique (celle-ci cependant le plus souvent en note), qui, toutes deux, peuvent, est-il dit, s'accorder avec les textes parce que ceux-ci étaient, déjà à leur époque, un compromis entre ces deux tendances. C'est alors que l'Église d'Angleterre, en continuité avec son passé et seulement ramenée à des normes bibliques, nous déclare-t-on, d'après la thèse communément défendue par les anglicans, a élaboré son *ethos* qui est une tension dialectique entre ces deux tendances, et dont elle veut faire maintenant bénéficier la chrétienté tout entière. On apprend donc dans ces pages beaucoup plus ce que l'Église d'Angleterre pense d'elle-même, que ce qu'elle pense de l'Église du Christ. Pour celle-ci on ne trouve que cette définition : elle est la société d'hommes et de femmes que le Christ a constitués en communauté (*fellowship*) de pécheurs pardonnés pour être le corps terrestre par lequel il puisse continuer son œuvre sur terre ».

D. C. L.

LIVRES REÇUS

Aux éditions de l'Abbaye du Mont-César à Louvain.

Dom Idesbald van Houtryve. — Le chant de la cité de Dieu. Élévations et prières. 2e éd., 1946, in-12, 306 p.

Dom Idesbald van Houtryve. — Dans l'esprit du Christ. Introduction à la vie dans la Paix. 8e éd., 1946, in-12, 72 p.

Dom Idesbald van Houtryve. — Prières contemplatives. 4e éd., 1946 ; in-12, 48 p.

Dom Idesbald van Houtryve. — La Paix bénédictine. 2e éd., 1946, in-12, 242 p.

Dom Idesbald van Houtryve. — La vie sacerdotale. Réflexions de retraite, 2e éd., 1946, in-12, 152 p.

M. Theresia Breme, O. S. U. — « Aller Augen warten auf Dich, o Herr... » Der Sinn des Irdischen Mahles. Munster-en-W., Regensberg, s. d., in- 12, 75 p.

Imprimatur.
P. Blaimont, vic. gen.
Namurci, 15 mar. 1946.

Cum permissu Superiorum.

IMPRIMERIE J. DUCULOT, GEMBLOUX (*Imprimé en Belgique*).

IRÉNIKON

Tome XX. 2me trimestre 1947.

Note de la Rédaction.

Sa Sainteté Pie XII vient de publier une encyclique Fulgens radiatur *pour le XIVe centenaire de la mort de saint Benoît, patriarche des moines d'Occident. C'est l'occasion de rappeler ici en quelques mots le rôle que les bénédictins, auxquels on attribue d'avoir jadis civilisé l'Europe, peuvent le plus efficacement exercer dans l'Église présente, et spécialement dans l'œuvre de l'Unité chrétienne dont cette revue est le porte-parole.*

L'Église n'est pas seulement universelle dans l'espace, elle l'est aussi dans le temps. Cette catholicité dans le temps fait qu'elle a besoin de son passé pour vivre, et que bon nombre d'éléments de sa vie passée sont perpétuellement pour elle une occasion de se renouveler et de se maintenir égale à elle-même. Si beaucoup d'institutions modernes sont là pour guetter dans le présent les besoins de changement et d'innovation dans l'Église et si elles s'y essaient, non sans risque parfois, le vieil ordre monastique, penché sur sa Règle quatorze fois séculaire, se doit de faire revivre en lui-même le passé dans lequel il plonge, pour se bien comprendre et trouve dans cela même son principe de rayonnement. Les grandes idées fondamentales qui inspiraient nos pères dans la foi sont encore celles qui attirent aujourd'hui les disciples de saint Benoît : idéal ascétique sans mélange, retrait du monde, amour des choses divines, contemplation des mystères, lecture savoureuse des saintes Écritures et des Pères, chant des

psaumes, sens du culte et du divin service, tels ont toujours été, tels resteront toujours les raisons de la vitalité du vieux tronc bénédictin. Groupés autour d'un père, enracinés dans une même famille, les fils de saint Benoît mettent en commun leurs richesses spirituelles en observant leur Règle, qui, remarquablement discrète, arrive à mettre ces énergies si bien en valeur. On sait l'influence qu'ils ont eue dans l'histoire, non seulement à une époque où aucune autre institution ne venait la partager, mais encore aux siècles plus récents. Aujourd'hui, que des nécessités nouvelles ont créé dans l'Église un très grand déploiement de forces qui se précipitent vers un avenir encore incertain, il faut plus que jamais que les moines, conscients de leur ancestral dépôt, soient les témoins de la grande tradition chrétienne, et aient à cœur d'en revendiquer bien haut l'importance primordiale au milieu de tous les troubles.

* * *

C'est en songeant à cette qualité traditionnelle de l'Ordre bénédictin que Pie XI faisait naguère appel à lui pour le travail de l'Unité chrétienne. L'ordre monastique, disait-il tout d'abord, tire son origine de l'Orient. Pie XII, dans son encyclique, détermine ainsi le rôle du Saint Patriarche : « Tel semble bien être le rôle spécial à lui confié par la divine Providence : non pas tant apporter de l'Orient en Occident l'idéal de la vie monastique, que l'harmoniser et l'adapter avec bonheur au tempérament, aux besoins et aux habitudes des peuples de l'Italie et de toute l'Europe ».

Cette synthèse si réussie qu'est la Règle bénédictine de l'ancienne institution monastique orientale et de l'âme romaine, rend les moines d'Occident, dans la pensée des souverains Pontifes, spécialement aptes à travailler à la réunion des chrétiens séparés d'Orient et d'Occident, qui ont un passé commun, dans lequel le monachisme a joué un grand rôle. En plus, disait Pie XI, « cet ordre a gardé très fidèlement

jusqu'aujourd'hui les traditions des Pères, le zèle pour la liturgie sacrée et les éléments fondamentaux du monachisme primitif : autant de circonstances qui rendent les fils de saint Benoît singulièrement aptes à la réconciliation de nos Frères séparés ».

* * *

C'est donc par la fidélité à leurs traditions que les moines d'Occident seront des ouvriers utiles pour restaurer dans l'Église la brèche faite par les schismes. Si d'autres apôtres travaillent de leur côté suivant des méthodes plus modernes, plus appropriées peut-être aux exigences des temps, ils ne pourront que se réjouir de voir se manifester tant de zèle. Et c'est pour eux une joie de constater que dans les différents ordres religieux occidentaux, des préparations s'effectuent pour la cause de l'Unité. Mais à chacun d'employer les moyens conformes à son esprit et à son caractère. Le vieil ordre bénédictin cherchera la fécondité de son travail dans ses traditions séculaires, où ni le trop grand empressement, ni les réalisations hâtives, ni les improvisations plus ou moins aventureuses et les expédients n'ont jamais donné de fruit. — C'est dans la paix, dans le calme, dans la prière, dans la patience chrétienne et dans la continuité de la tâche commencée en liaison avec le passé que se sont faites les grandes œuvres bénédictines. Le travail unioniste se révèle un travail de longue haleine qui ne s'accomplira justement que dans ces conditions.

*Puissent tous ceux qui contribuent de quelque manière à l'œuvre que l'Ordre bénédictin a entreprise pour l'Unité chrétienne avoir toujours ces considérations devant les yeux. — Ce fut toujours là le programme d'*Irénikon. *Plus il se développera, plus il cherchera à asseoir ses positions sur ces fondements solides.*

L'étendue de l'Église.

Ouvrons le *Catéchisme à l'usage des diocèses de France*, aux chapitres se rapportant à l'Église ; il s'y trouve un ensemble de notions qui ne laissent pas, à la réflexion, de paraître peu harmonisées. Lisons par exemple la question nº 144 :

> « Qu'est-ce que l'Église ? — L'Église est la société des fidèles instituée par Jésus-Christ et gouvernée par le Pape et par les évêques sous l'autorité du Pape ».

Il est évident que le caractère juridique, hiérarchique, institutionnel est bien marqué. Toute la réalité profonde de vie dans l'Esprit Saint, dans le Christ, est condensée dans l'implicité très étroit de ces quelques mots : « société des fidèles instituée par Jésus-Christ ». Nul ne contestera que c'est très sobre et, pour certains, un peu décevant.

Tournons quelques pages : voici la question nº 166 :

> « De combien de manières peut-on faire partie de l'Église ? — On peut faire partie de l'Église de deux manières : en appartenant à son corps et en appartenant à son âme ».

Nous aurions mauvaise grâce à discuter pour l'instant cette dichotomie du vivant, puisque par la question nº 167 nous savons :

> « Quels sont ceux qui appartiennent au corps de l'Église ? — Ceux qui appartiennent au corps de l'Église sont ceux qui ont été baptisés, qui croient ce que l'Église enseigne (1) et qui reconnaissent l'autorité des pasteurs légitimes ».

(1) Encore ici nous comprenons difficilement ; car enfin ! la foi va-t-elle à quelque chose, — appelez-le vérité ou enseignement — ou plutôt à quelqu'un : Jésus-Christ ?

Question nº 168 :

> « Quels sont ceux qui n'appartiennent pas au corps de l'Église ? — Ceux qui n'appartiennent pas au corps de l'Église sont : les infidèles, les apostats, les hérétiques, les schismatiques et les excommuniés ».

C'est là une masse imposante qui mettrait en échec le plan salvifique universel de Dieu. Par bonheur, les questions nº 174 à 178 nous exposent que ceux qui n'appartiennent pas au « corps » de l'Église peuvent être en état de grâce, appartenir à « l'âme » de l'Église et donc être sauvés.

Ainsi sur cette planche de salut qui est offerte à la très grande majorité des hommes, nous rencontrons des chrétiens pêle-mêle avec des infidèles : tous sont logés à la même enseigne.

N'y aurait-il pas là un manque d'harmonie ou de précision dans les notions ?

Nous en avons l'intuition, qui se confirme, quand nous ouvrons le Code de Droit canonique. Ce Code, — et pour en parler gardons les perspectives et la terminologie du Catéchisme national de France, — ce Code, dis-je, ne saurait viser que le « corps » de l'Église. Or que lisons-nous au canon 87 ?

> « Baptismate homo constituitur in Ecclesia Christi persona, cum omnibus christianorum juribus et officiis, nisi, ad jura quod attinet, obstet obex, ecclesiasticae communionis vinculum impediens, vel lata ab Ecclesia censura ».

Ainsi l'Église impose des devoirs à tout baptisé ; (il s'agit de cette Église qui était appelée tout-à-l'heure : « corps ») elle le considère comme son sujet ; même « l'hérétique » lui est soumis et doit remplir les devoirs qu'elle lui impose ; il a perdu seulement le bénéfice de ses droits. Ce texte est d'importance, car il met à part tout baptisé, quel qu'il soit, et le considère comme d'Église. Et cela est si vrai que l'Église dispensera « l'hérétique » de la forme

canonique du mariage ; autant que je sache, on ne dispense que ses sujets.

> « Acatholici... si inter se contrahant (matrimonium) nullibi tenentur ad catholicam matrimonii formam servandam ; item ab acatholicis nati, etsi in Ecclesia catholica baptizati, qui ab infantili ætate in hæresi, vel schismate aut infidelitate vel sine ulla religione adoleverunt, quoties cum parte acatholica contraxerint » (1).

Ces petits faits, ces notions montrent, semble-t-il, à l'évidence que notre traité de l'Église n'est pas encore au point ; nous avons l'impression que cette distinction entre « corps » et « âme » de l'Église, loin de clarifier le problème, en soulève plusieurs autres. Je n'ai pas l'ambition de les aborder tous, encore moins à fortiori celle de les résoudre. Je voudrais seulement indiquer à quelles conditions on est dans l'Église, tracer quelles dimensions sont celles de l'Église. Je ne pourrai que tenter des approximations, en dehors de toute terminologie technique qui risque d'être *a priori*. Nous irons le plus possible aux sources bibliques. Évidemment dira-t-on, les textes scripturaires sont à interpréter. Sans doute ; mais dans l'ensemble ils ont une clarté suffisante pour nous guider sans entrer trop avant dans les raffinements d'une exégèse qui semblerait tendancieuse. Si par hasard certaines de ces affirmations bibliques heurtaient, je ne dis pas notre sens théologique, — qui ne saurait être heurté, s'il est exact, — mais certaines conceptions simplistes, nous aurions le devoir de ne pas les minimiser, comme de ne pas les forcer ; ce serait pour nous une invitation à une synthèse plus vaste. Du reste, je ne prétends point personnellement apporter quelque chose de nouveau, mais seulement projeter quelque lumière sur des vérités communes.

(1) Canon 1099, § 2.

Je classe sous deux rubriques les quelques textes scripturaires qui charpentent cet exposé :

1° les textes qui nous décrivent les dimensions de l'Église ;

2° les textes qui nous indiquent à quelles conditions on est dans l'Église, ou mieux : quels liens rattachent les hommes à l'Église.

* * *

Les dimensions de l'Église.

Saint Matthieu a été appelé l'évangéliste de l'Église, l'évangéliste du Royaume. Les enseignements qu'il groupe en cinq discours de Jésus tracent la physionomie du Royaume ; le « Sermon sur la Montagne » en donne l'esprit, les dispositions fondamentales : « Bienheureux les pauvres en esprit, parce que le Royaume des Cieux est à eux ; bienheureux les doux, ceux qui ont faim... ». Ce sont là attitudes extérieures qui exigent une attitude intérieure de loyauté envers soi-même ; quand elles sont réalisées, *ipso facto* le Royaume vient à ces « beati » : ayez, dit le Maître, l'esprit de votre pauvreté extérieure, pour ne pas vous révolter contre elle, et c'en est fait, vous êtes déjà du Royaume ! Les dispositions intérieures, correspondantes à la situation concrète où vit l'individu, le placent dans le Royaume. Il ne s'agit pas de crier : « Seigneur ! Seigneur ! », mais, dit le Christ, « celui qui fait la volonté de mon Père, celui-là entrera dans le Royaume des Cieux ». Ainsi ces premiers mots de Jésus ne tracent pas au Royaume des limites rigides, frontières qu'avec certitude nos regards humains sauraient discerner, et auxquelles le particularisme juif s'attachait pour savoir qui donc faisait partie du peuple de Dieu. Non pas ! Précisément tout le discours inaugural brise avec cette conception statique ; il ouvre des horizons

jamais fermés, si bien que nos yeux discernent mal où finit le Royaume.

Tournons quelques feuillets. Parmi les paraboles qui traitent de la nature du Royaume, celle de l'ivraie a été expliquée par Jésus : le champ, c'est le monde ; le bon grain, ce sont les fils du Royaume... Ce qui intéresse notre propos n'est pas précisément la pointe de cette parabole, à savoir : la coexistence dans le champ de deux semences, — mais c'est l'étendue du champ : « Les méchants, dit le P. Lebreton (1), ne sont pas représentés ici comme en dehors de l'action du Christ ; ils sont dans son Royaume », et cela, en un certain sens, jusqu'à la phase eschatologique du Royaume.

L'univers entier, voilà le Royaume ; cet aspect « cosmique » nous le verrons plus net en saint Paul. Mais l'universalisme anthropologique s'affirme dans la scène de la « consommation du Royaume » (Mt. 25). « Tout ce que vous avez fait à un de ces miens frères, à l'*un* des plus *petits*, c'est à moi que vous l'avez fait » ; le dernier des hommes (ἑνὶ τῶν ἐλαχίστων) n'est pas « seulement l'image, mais la personne même de Notre-Seigneur Jésus-Christ » (2). L'affirmation est saisissante, d'autant plus que le frère n'est pas seulement le compatriote ou le coreligionnaire, mais tout homme quel qu'il soit, avait proclamé le discours inaugural.

Ce Royaume, c'est celui qui se bâtit sur Pierre, c'est-à-dire sur le Christ, car en tous les pasteurs il n'y a que le Christ. « Vous n'avez qu'un *docteur* : le Christ », en sorte que celui qui reçoit un ambassadeur du Royaume, un apôtre, reçoit le Christ. En définitive le Christ et le Royaume s'identifient (Royaume ou Église), sont une même réalité. *Ecce*

---

(1) *Vie et enseignement de Jésus-Christ Notre-Seigneur*, I, p. 322.

(2) Pie X, discours du 16 avril 1909.

vobiscum sum. Super hanc petram aedificabo Ecclesiam et tibi dabo claves Regni Caelorum (1).

Notre mentalité, peut-être trop juridique et statique, s'arrêterait à la « charte constitutionnelle » que représenterait à nos yeux le *Tu es Petrus* ; elle n'y verrait que la seule organisation clairement définie de l'assemblée des enfants de Dieu. Mais ce serait oublier que cette Église, que ce Royaume est, pour l'évangéliste, à la dimension de l'univers, et qu'il ne se contracte pas en des limites.

Éphésiens 2,14-3,12 insiste, en d'autres termes, sur cet universalisme du Royaume qui s'appelle ici « Mystère ». Eh bien ! ce « mystère », c'est « que les Gentils sont héritiers avec les Juifs et membres du même Corps et qu'ils participent à la promesse de Dieu en Jésus-Christ par la Bonne Nouvelle » (3,6). Autrefois, païens et juifs étaient séparés ; aujourd'hui (*νυνὶ δὲ*) le Christ « lui-même est notre paix » ; car il a fait des deux réalités (*τὰ ἀμφότερα*) qu'étaient païens et juifs une seul réalité (*ἓν* ; *fecit utraque unum*, 2,14), afin de les créer (*κτίζω* — donner l'être) tous deux (*τοὺς δύο*) en lui-même (*ἐν αὐτῷ* : comme une mère qui enfante), pour engendrer un seul homme bien nouveau (*εἰς ἕνα καινὸν ἄνθρωπον*), et ainsi de les réconcilier l'un et l'autre en un seul corps (*ἐν ἑνὶ σώματι*) avec le Père, et cela a eu lieu au jour de la Croix, quand le sang du Christ coula (2).

---

(1) Bien gratuite est la thèse qui distinguerait entre l'Église et le Royaume, la 1re étant seulement une partie du 2e. Aucun texte évangélique ne permet, semble-t-il, cette subtilité, qui apparaît trop comme un *deus ex machina* permettant d'échapper à des conclusions vraiment universalistes. Il est en effet éclairant de constater le parallélisme entre l'Église et le Royaume. Le chapitre 18 de S. Matthieu, que le Père Mersch (*Le Corps Mystique*, I, p. 53) appelle le « discours ecclésiologique », emploie tantôt le terme Royaume, tantôt celui d'Église, et Marc, dans les lieux parallèles utilise le mot johannique : Vie.

(2) *Éph.* 2, 15. 16. — Est-il possible d'expliciter l'image paulinienne ? Dans le sein de la mère, les deux cellules initiales : maternelle et paternel-

Ainsi avant toute incorporation personnelle, individuelle, les hommes sont un seul corps, héritiers du Mystère de Dieu, c'est-à-dire du Royaume ; l'humanité entière est un seul peuple. Certes il lui reste à en prendre conscience, à acquérir, comme Paul l'a reçue, cette « connaissance du mystère du Christ », à parvenir à l'intelligence de la « dispensation de la grâce de Dieu », à sonder « la richesse incompréhensible du Christ », à « mettre en lumière l'économie » du plan divin, afin que tous (« les Principautés et les Puissances dans les cieux ») « aujourd'hui connaissent la sagesse infiniment variée de Dieu, grâce à l'Église (διὰ τῆς ἐκκλησίας = à travers l'Église) ».

Évidemment ainsi envisagée, comme l'Apôtre vient de la présenter, l'Église est une réalité vertigineuse, et nous ne sommes point étonnés d'entendre Paul nous avouer que, pour connaître un peu ce qu'est cette immense Église qui embrasse l'humanité entière, il lui a fallu une grâce particulière (1). Notons, — ce que saint Matthieu nous a déjà appris — que cette Église universelle n'est pas une entité vaporeuse, invisible seulement ; non, c'est celle qui repose sur « le fondement des apôtres et des prophètes », de cette hiérarchie dont Jésus-Christ est « *angularis lapis* », puisque c'est en lui (ἐν ᾧ) que tout se construit, comme dans un sein fécond où tout prend naissance.

Certes ce corps un n'est pas indifférencié ; le Christ « a fait les uns apôtres, d'autres prophètes, d'autres évangé-

---

le, êtres tous deux bien distincts, ne donneront qu'un seul et unique être vivant, être nouveau par rapport aux deux qui ont été à son origine. Ainsi dans le Christ, comme dans un sein, se sont rencontrés *juifs et gentils*, deux êtres séparés, et le Christ les a tant unis qu'il a dès lors engendré un seul et unique homme vivant, homme nouveau par rapport aux deux qu'il portait en lui. Et c'est par son humanité, dans son humanité, parce qu'il n'y a qu'un seul et unique corps physique de Jésus, corps qui donna sa vie au Golgotha, que le Christ a opéré cet *enfantement unificateur* du genre humain tout entier.

(1) *Éph.* 3, 8.

listes, d'autres pasteurs et docteurs » (1). 1 *Corinthiens* 12 est plus explicite encore : pour vivre, cet homme nouveau nécessairement est complexe ; à côté de ceux qui sont entourés d'honneur, de dignité, il y a des membres plus faibles, qui sont cachés, que nos yeux ne discernent pas. Or eux aussi sont nécessaires (τὰ δοκοῦντα... ἀσθενέστερα ὑπάρχειν ἀναγκαῖά ἐστιν), d'une nécessité qui n'est pas du même ordre que celle des membres supérieurs, mais d'une nécessité vitale et essentielle, pour que le corps soit corps. Et ne nous en étonnons pas : il y a diversité de dons (χαρισμάτων διαιρέσεις εἰσίν), mais « c'est le même Dieu qui fait tout (τὰ πάντα) en tous », pour l'utilité de tous. Plus encore : c'est chaque membre de cet homme nouveau qui, selon sa mesure (et n'oublions pas que cet homme, c'est l'humanité totale), coopère à « l'édification du corps du Christ ». Et ce travail, note *Éph.* 4, 12. 13, durera « jusqu'à ce que nous soyons tous parvenus à l'unité de la foi et de la connaissance du Fils de Dieu », en d'autres termes, jusqu'à ce que le Christ ait atteint sa stature parfaite.

Contentons-nous de signaler un universalisme encore plus plénier au Corps du Christ : son universalisme cosmique. Ce ne sont pas seulement deux peuples : juifs et gentils, que le Christ a en lui seul fondus en un seul peuple, comme deux métaux précieux pour un nouveau métal dans un profond alliage ; mais ce sont toutes choses (τὰ πάντα) qu'il a « récapitulées » (inutile d'entrer ici dans la controverse sémantique) en lui (ἀνακεφαλαιώσασθαι τὰ πάντα ἐν τῷ Χριστῷ) (2). Ainsi tout retrouve son unité par le Christ (δι' αὐτοῦ), en se centrant sur lui (εἰς αὐτόν), parce que, comme pour l'humanité, tout reçoit pacification au jour de la Croix (εἰρηνοποιήσας διὰ τοῦ αἵματος τοῦ σταυροῦ αὐτοῦ, δι' αὐτοῦ) (3), ayant ainsi part à la rédemption du genre humain (4). Par là, l'Église, Corps du Christ, finit par coïncider avec l'univers.

---

(1) *Éph.* 4, 11. — (2) *Éph.* 1, 10. — (3) *Col.* 1, 18-20. — (4) *R.* 8, 21.

Dès lors il est évident qu'on peut appartenir au Corps du Christ sans le savoir. Saint Pierre, arrivant chez le centurion Corneille de Joppé, lui déclare : « En toute nation, celui qui craint Dieu et qui pratique la justice est admis par lui » (1). Le Maître lui-même n'a-t-il pas dit : « J'ai d'autres brebis qui ne sont pas de cette bergerie » ? Comme le remarque le Père Lagrange « cette bergerie », c'est « manifestement le peuple d'Israël... les uns sont dans un bercail, les autres sont dispersés » ; mais tous sont au Christ, et il s'agit pour lui, non pas précisément de constituer un seul bercail, image certes très « expressive pour marquer une société strictement limitée » ; mais l'image « n'a pas été employée ici » (2) dans un dessein qui paraît absolument volontaire, alors qu'elle eût été si facilement amenée. Le Maître vise plus largement ; au-delà de toutes les barrières, il veut rassembler en un seul troupeau (*μία ποίμνη*) toutes ses brebis, — ce sont les siennes déjà (*ἔχω*) — qui ignorent, semble-t-il, quel est leur pasteur.

Jean de Zébédée se souvient de cet exorciste, juif sans doute, qui chassait les démons au nom de Jésus, sans d'ailleurs agir « en vue de lui ou pour lui » (Lagrange) ; il n'était pas non plus du groupe qui suivait Jésus. « Qui n'est pas contre nous est pour nous », note le Maître ; sur quoi, avec raison, le Père Huby (3) remarque : « On peut avoir pris parti pour Jésus-Christ sans être rattaché par un lien visible au groupe officiel de ses disciples ».

Étonnamment plus nette l'affirmation de saint Paul : « Si le pied disait : Puisque je ne suis pas main, je ne suis pas du corps, en serait-il moins du corps pour cela ? Et si l'oreille disait : Puisque je ne suis pas œil, je ne suis pas du corps, en serait-elle moins du corps pour cela ? » (4)

(1) *Act.* 10. 35. — (2) LAGRANGE, *Évangile selon S. Jean*, sur *Jean* 10. 16.

(3) *Évangile selon Saint Marc*, sur Mc. 9. 38.

(4) I *Cor.* 12, 15. 16.

Ainsi, non pas un refus direct sans doute, mais une ignorance une inconscience de l'appartenance qu'ils ont au Christ n'empêche pas les membres d'être, en toute réalité, du Corps.

Cette affirmation de l'universalisme anthropologique de l'Église, universalisme actuel, de fait, que nous crie la Parole de Dieu avec l'Évangile et saint Paul, affleure de plus en plus à la conscience chrétienne contemporaine. L'encyclique *Mystici Corporis* ne traite point directement ce point de vue ; et pourtant elle ne l'ignore pas, quand elle reconnaît dans tous les hommes « des frères du Christ selon la chair » (1), frères qui « par un certain désir et souhait inconscient se trouvent ordonnés au Corps mystique du Rédempteur » (2). Elle ne l'ignore pas, quand elle parle de « l'amour du divin Époux » de l'Église, amour qui « s'étend si largement que, sans exclure personne, il embrasse dans son Épouse le genre humain tout entier » (3).

Certains éprouvèrent une surprise en lisant l'allocution que le cardinal Suhard prononçait à Chartres le 10 juin 1946 : il mettait en garde les étudiants contre un danger actuel, celui qui « consisterait à vous laisser croire que les membres (du Corps mystique) sont comptés..., à transformer votre appartenance effective (ailleurs le Cardinal dit : visible) à l'Église en monopole. Cette attitude est ...théologiquement fausse. En ramenant le Christ total à la dimension des catholiques recensés, elle oublie que tous les hommes sont rachetés ».

C'est dans le même sens que s'était exprimé le 24 décembre 1945 Pie XII dans son allocution au Sacré Collège : « L'intégrité du Christ signifie l'unité indivisible du chef et du corps, *in plenitudine Ecclesiae*, dans cette plénitude

(1) Édition Bonne Presse, p. 53.
(2) Édition Bonne Presse, p. 57. — (3) Édition Bonne Presse, p. 53.

de vie de l'Église qui réunit tous les pays et tous les temps de l'humanité rachetée, sans exception » (1).

Il semble que la pensée théologique aura à progresser à partir des textes scripturaires, pour chercher à prendre une conscience plus souple et plus riche de l'universalisme anthropologique et cosmique de l'Église.

* * *

A quelles conditions est-on dans le Royaume ?

La question de l'étendue de l'Église a été dans les pages précédentes envisagée du côté de l'Église ; maintenant plaçons-nous du côté de ceux qui doivent être de l'Église ; quelles conditions sont requises pour appartenir au Royaume, pour être incorporés au Christ ? Il n'y a pas sur ce point de notes nouvelles à apporter à celles que des ouvrages comme ceux du Père Congar ont mises en relief ; d'autre part, le problème du salut des infidèles devrait ici avoir sa place ; c'est un travail qui dépasse cet essai, et n'a plus à être entrepris, depuis que M. Capéran l'a traité en ses dimensions majeures ; nous supposons acquises ses positions.

L'acte fondamental par lequel l'homme est du Corps du Christ est la foi : c'est elle qui le livre au Christ, ou plutôt, pour garder le vocabulaire d'*Éph.* 3, 17, c'est elle qui l'ouvre afin que le Christ établisse sa demeure (*κατοικῆσαι τὸν Χριστὸν διὰ τῆς πίστεως*). Alors l'enracinement dans l'*ἀγάπῃ* (*ἐρριζωμένοι*) en suit, si bien que, plus nous sommes en adhésion à la vérité (*ἀληθεύοντες*) et en montée d'amour (*ἐν ἀγάπῃ*), plus l'influence vivifiante du Christ est puis-

(1) *Documentation Catholique*, tome 43, col. 36.

sante (1). « Je vis dans la foi au Fils de Dieu » (2), ἐν πίστει, comme dans un bain vital et vivificateur, car c'est cette foi qui s'alimente à tout l'amour que le Christ livre au monde.

Notre propos n'est pas d'exposer la nature et l'objet de cette foi, ni d'expliciter ce que signifie, pour les diverses catégories d'hommes, le « *credere oportet accedentem ad Deum quia est et inquirentibus se remunerator sit* » (3). Nous savons que l'essentiel de la foi est donné, en vertu de la volonté salvifique universelle du Père, à tout homme ; le Christ est « *lux vera quae illuminat omnem hominem* ». L'aveugle-né, dont parle *Jo.* 9, l'avait, sans se l'expliciter à lui-même, quand il disait à Jésus : « Qui est le Fils de l'Homme, pour que je croie ? » (4) N'insistons pas : il suffit de placer en premier lieu ce lien fondamental d'adhérence au Christ.

Signalons un peu plus longuement deux attaches sacramentelles avec l'Église, pour nous en tenir seulement aux affirmations scripturaires les plus voyantes, et aux sacrements qu'on a appelés « majeurs » (Congar).

Le baptême apparaît aux yeux de Paul, comme le rite d'incorporation au Christ. A ses fidèles de Corinthe, il rappelle sur quelle base repose leur unité : « En un seul Esprit (ἐν ἑνὶ πνεύματι) tous (πάντες) nous avons été baptisés, à un seul corps (εἰς ἓν σῶμα) » (5), c'est-à-dire, en suivant la traduction du chanoine Cerfaux (6), qui me semble philologiquement appuyée, le baptême nous insère dans l'unique Corps du Christ, nous consacre au Christ, au Christ personnel, — car saint Paul n'envisage pas autrement le Christ — nous fait corps avec lui, réalisant l'identité mystique avec lui. « Ne savez-vous pas, dit l'Apôtre aux

(1) *Éph.* 4, 15. 16. — (2) *Gal.* 2, 20. — (3) *Héb.* 11, 6

(4) *Jo.* 9, 53. — (5) 1 *Cor.* 12, 13. — (6) *Théologie de l'Église suivant saint Paul*, p. 218.

Romains, que tous, tant que nous sommes, nous avons été baptisés au (εἰς) Christ-Jésus », et que, devenant vraiment un avec lui, « nous étions ensevelis avec lui » (συνεταφήμεν αὐτῷ) précisément par ce baptême (διὰ τοῦ βαπτίσματος) qui nous a jetés dans sa mort (εἰς τὸν θάνατὸν αὐτοῦ) : nous sommes vraiment en communauté de nature avec lui (συμφύτοι) (1).

C'est exactement la même doctrine qu'exprime *Gal.* 3, 26. 27, en ajoutant le lien de la foi : « Tous vous êtes fils de Dieu par la foi (διὰ τῆς πίστεως) dans le Christ-Jésus (ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ), car tous, tant que vous êtes, vous avez été baptisés au (εἰς) Christ, vous avez revêtu le Christ », plongés que vous êtes en lui. Ainsi chaque baptisé est « christifié », ou mieux, selon l'expression du chanoine Cerfaux (2), en lui « le corps du Christ seul devient visible », si bien qu'à observer exactement cette réalité, il est permis d'écrire : « Le baptême réalise à lui seul et par lui-même la substance du christianisme » (3).

Et si nous nous attardions au fruit communautaire de ce sacrement, notre conviction serait renforcée, puisque c'est lui qui réalise l'unité des chrétiens. Par lui en effet, tous « rencontrent un principe unique et reçoivent une nature nouvelle identique » (4) ; car c'est alors que le « bain de régénération » a engendré une « création » (κτίσις) nouvelle, par laquelle tous sont un (εἷς), une personne unique *in Christo Jesu.* Il nous suffit de retenir que tout baptisé a la communauté de vie en l'Esprit, greffé qu'il est au Christ, pour devenir lui-même corps du Christ, dépendant du principe d'activité par lequel le Christ personnel agit (συμμόρφοι) (5). Ainsi le baptême est nettement le sacrement d'insertion au Corps du Christ, ou de vie, ou d'entrée au Royaume,

(1) *R.* 6, 1-11. — (2) *Op. cit.*, p. 199

(3) CONGAR, *Esquisses du Mystère de l'Église*, p. 31.

(4) CERFAUX, *op. cit.*, p. 199.

(5) *R.* 8, 29 ; *Ph.* 3, 10. 21.

selon que l'on emploie le langage paulinien ou johannique : « *Renatus ex aqua et Spiritu Sancto potest introire in Regnum Dei* ». Mais il est intéressant de noter combien saint Paul appuie sur l'union au Christ personnel ; cela lui semble le premier conditionnement logique de la vie et de l'unité communautaire : voir par exemple *Gal.* 3, 26... « Tous vous avez été baptisés au (εἰς) Christ... il n'y a plus juif ni grec, il n'y a plus esclave ni libre, il n'y a plus homme ni femme ; car tous vous êtes une seule personne (εἷς) dans le Christ Jésus », dans lequel vous avez été plongés.

Cette communauté du chrétien avec le Christ se perfectionne dans l'Eucharistie. « Celui qui mange ma chair et qui boit mon sang demeure en moi et moi en lui (ἐν ἐμοί μένει κἀγὼ ἐν αὐτῷ) ». Cette communauté est telle que le principe de vie est le Christ, communauté parallèle, ou mieux : aboutissement de la communauté de vie qui anime le Fils de la vie du Père : « De même que je vis par (διά) le Père, de même celui qui me mange vivra par moi (δι' ἐμέ)» (1). Sous un autre aspect, avec des expressions différentes, saint Paul ne dira pas autre chose aux Corinthiens (2) : « Le calice de bénédiction n'est-il pas κοινωνία, *communicatio* (c'est-à-dire, selon l'esprit de saint Jean Chrysostome, entrée en société), union au sang du Christ ? Le pain que nous rompons n'est-il pas union au corps du Christ ? » L'Eucharistie, dit excellemment le P. Allo (3), « est une entrée en communauté avec le Christ, par son corps et son sang, et aussi une entrée en communauté de jouissance du corps et du sang ». C'est de là que l'Apôtre au chapitre II de la *I Cor.* argumentera (car il ne s'agit pas pour lui d'établir une preuve de la présence réelle du Christ en l'Eucharistie) pour briser les « σχίσματα » de l'Église de Corinthe

(1) Le P. LAGRANGE traduit : « Pour le Père ... pour moi » ; mais la conclusion que nous tirons en est peu modifiée : le Christ est centre d'aimantation qui attire et fait vivre pour lui le communiant.

(2) I *Cor.* 10, 16. 17. — (3) *Première épître aux Corinthiens*, p. 239.

dans le « repas du Seigneur ». Le raisonnement qui suit est en partie une surcharge, mais combien éclairante dans sa concision ! « Parce qu'il n'y a qu'un seul pain (εἶς ἄρτος), nous sommes tous (οἱ πολλοί) un seul corps (ἕν σῶμα), car tous (οἱ πάντες) de ce pain unique (ἐκ ἑνὸς ἄρτου) nous participons (μετέχομεν) ». Ce pain eucharistique, celui qu'on brise entre les communiants, comme le pain à la table du père de famille, reste idéalement un, non pas parce que pain, puisqu'il est brisé, mais en lui « nous atteignons tous l'unique corps du Christ et nous devenons un avec lui, et donc aussi entre nous, suivant que nous sommes tous identifiés au seul et unique corps du Christ » (1).

Là encore faisons bien attention à la richesse des terme « nous sommes tous un seul corps » ; il ne s'agit pas de constituer un corps moral, un corps « mystique » avec la somme des communiants, corps qui, en quelque sorte, prendrait naissance et constitution au fait de la réception que tous et chacun feraient de l'unique pain(2). Le corps unique dont il s'agit existe déjà ; c'est celui qui fait qu'il n'y a qu'un pain unique ; c'est au sens réaliste le plus riche qu'il le faut entendre, ainsi que le fait le chanoine Cerfaux (3), quand il note sur 1 *Cor.* 10, 17 : « Le corps dont il est question et que nous sommes, est bien le corps réel eucharistique ». En d'autres termes : chaque communiant est, par la participation au corps eucharistique, corps du Christ, et la multitude (οἱ πολλοί) sera elle aussi ce même et unique corps du Christ. Ainsi, d'une autre manière, il est vrai, « l'agent d'unification dont il s'agit ici est identiquement le même que celui qui agit dans le baptême... c'est toujours le Christ » (4). Et en atteignant le Christ, en devenant corps du Christ, chacun atteint tout l'unique corps.

---

(1) CERFAUX, *op. cit.*, p. 193.

(2) Contrairement au sens que donne le P. MERSCH (*Corps Mystique* I, p. 145, note) pour qui le ἕν σῶμα est ce qu'est produit par la κοινωνία τοῦ σώματος.

(3) *Op. cit.*, p. 222. — (4) ALLO, *Première épitre aux Cor.*, p. 241.

Pour réaliser son Église ou plus exactement, pour unir les membres de son Église, les membres de son corps, le Christ se sert aussi de ce que le Père Congar appelle (1) « moyens sensibles animés des sacrements personnes », c'est-à-dire de la hiérarchie, en toute la plénitude de sens du mot : pouvoir sacré. Cette hiérarchie est une activité vicaire du Christ : « Celui qui vous écoute m'écoute, celui qui vous méprise me méprise » (2) ; « Celui qui vous reçoit reçoit celui qui m'a envoyé » (3). Par suite, c'est se relier au Christ et à Dieu que de se relier à l'autorité apostolique ; c'est parce qu'il a conscience de cette connexion que l'Apôtre commencera si solennellement sa lettre aux Romains : « Paul serviteur du Christ Jésus, appelé apôtre, mis à part pour l'évangile de Dieu touchant Jésus-Christ Notre-Seigneur de qui nous avons reçu grâce et apostolat pour la soumission à la foi (*εἰς ὑπακοὴν πίστεως*) en son nom (ou mieux : en l'honneur de son nom, c'est-à-dire pour que Jésus-Christ soit glorifié) ». Autorité de droit divin qui soumet les hommes au Christ, en obtenant d'eux l'adhésion de foi, vérité dont saint Jean est pleinement convaincu quand il écrit : « Celui qui connaît Dieu nous écoute » (4). L'Apôtre pourra prendre des mesures disciplinaires dans l'Église de Corinthe, régler la tenue des assemblées, surtout à propos des manifestations de l'Esprit dans les charismes : c'est le Seigneur qui ordonne, c'est avec l'autorité du Seigneur qu'il commande, qu'il écrit (5). Le grand ouvrier apostolique est le Christ ; la hiérarchie, s'appelât-elle Apollos, Paul, même Cephas, est *ὑπηρέτης Χριστοῦ, οἰ κονόμος μυστηρίων Θεοῦ* (6), c'est-à-dire instrument au service de Dieu et de son Christ, serviteur de l'Église ; mais tout de même, c'est en elle, hiérarchie, que les fidèles de Corinthe trouvent le Christ. Quand ils ne voient dans leurs apôtres que des

(1) *Op. cit.*, p. 35. — (2) *Lc.* 10, 16. — (3) *Mt.* 10, 40.
(4) I *Jo.* 4, 6. — (5) v. g. I *Cor.* 14, 37. — (6) I *Cor.* 4, 1.

hommes de parti, dont tout le prestige vient des qualités personnelles, des hommes qu'ils se permettent de juger, ils prouvent par là qu'ils n'ont pas le « sens » du Christ et sont demeurés « charnels » (σαρκικοί). Car c'est lui, le Christ, qui fait la hiérarchie, précisément pour « l'édification du corps » : les charges diverses sont une des manifestations de la perfection de l'organisme qui, par elles, tend à « l'unité de la foi et de la connaissance du Fils de Dieu ». L'épître aux Éphesiens ne laisse aucun doute : « C'est lui aussi (le Christ) qui a donné les uns comme apôtres, d'autres comme prophètes, d'autres comme évangélistes, d'autres comme pasteurs et docteurs, afin... que nous grandissions de toute manière... vers le Christ », et cela, ἐν ἀγάπῃ (1).

Chaque charisme de gouvernement bâtit et accroît le Corps « *in caritate* », ne nous en étonnons point ; car le charisme suprême qui, selon Paul, « informe » tous les autres est la charité (2), parce que tous (ceux de gouvernement et les autres) procèdent du même (3) et unique Esprit du Christ (4).

L'énumération de I *Cor.* 12 et de *R.* 12, 4-8 est intéressante, parce que, l'analysant après dix-neuf siècles environ, nous constatons que certaines fonctions sont apparues au cours des âges comme essentielles ou constitutionnelles, d'autres comme des expressions d'une surabondance de vie spirituelle, d'ἀγάπῃ, qui ont, à toutes les époques de l'histoire, ou bien une valeur momentanée, souvent sur un autre plan que les premières, ou bien qui peuvent être des signes ou des rappels de la fécondité des premières (5). Cela

(1) *Eph.* 4, 11-15. — (2) I *Cor.* 13.
(3) τό αὐτὸ Πνεῦμα I *Cor.* 12, 4.
(4) ἓν Πνεῦμα *Eph.* 4, 4 ; Cfr I *Cor.* 12, 9.
(5) v. g. charismes des miracles, des révélations ... ou de grâces spirituelles de choix, telles qu'en manifestent certaines vocations ou certains dévouements : ainsi aujourd'hui dans l'Action Catholique, les œuvres de charité (cfr *R.* 12, 8).

ressort nettement en *R.* 1, 11 : « Je désire vous voir afin de vous communiquer quelque *Χάρισμα πνευματικόν* pour votre édification » (ou mieux : consolidation... dans votre foi) ; ainsi le charisme fortifie la foi tandis qu'il traduira ailleurs chez l'un la vocation au mariage, chez l'autre celle à la virginité (1).

Il est évident que les charismes de gouvernement, d'enseignement, en un mot de hiérarchie, sont les expressions de l'Esprit-Saint, de l'Esprit du Christ, lient le Corps au Christ. Certes fondamentalement tous les charismes remplissent cet office ; mais ceux-là ont en quelque sorte, selon l'expression de Mœhler, « corporifié » l'*ἀγάπη*, lui donnant une expression « sociétaire » qui ne doit pas voiler à nos yeux sa richesse « communautaire » (au sens originel : commune unité dans l'amour).

Les remarques précédentes ont souligné que la foi, comme les sacrements, comme la hiérarchie, incorporent le fidèle au Christ personnel. Certes *ipso facto* trouver le Christ personnel c'est trouver l'Église ; mais ce qui est premier, c'est l'appel « à la communion (*εἰς κοινωνίαν*) » avec le Fils, avec Jésus-Christ (2). Relisons *Col.* 3, 15 : « Que la paix du Christ, à laquelle vous avez été appelés en un seul corps, règne en vos cœurs (*ἐν ἑνὶ σώματι* : dans la participation au Christ qui se fait dans l'organisme spirituel unique où se meuvent les chrétiens) ». Sur quoi, le chanoine Cerfaux ainsi commente : « Les Gentils sont appelés à la vie du Christ dans l'Église. L'objet direct de l'appel n'est point néanmoins l'affiliation à l'institution de l'Église, mais la participation à la vie du Christ qui réside dans l'ensemble chrétien... C'est l'unité de la vie du Christ qui est en jeu et non une organisation de société » (3).

---

(1) I *Cor.* 7, 7.
(2) I *Cor.* 1, 9. — (3) CERFAUX, *op. cit.*, p. 148-9.

C'est bien le primat de l'appel à la vie du Christ que l'Apôtre enseigne dans l'analyse théologique de sa conversion (1). Dieu, qui m'a appelé, a révélé « en moi son Fils », grâce à « une communication intime qui a fait connaître à Paul le Fils de Dieu, trésor de son intelligence et de son cœur » (2). En effet, commente le Père Huby, à propos de *Ph.* 3, 8-10 (3), « il s'agit de gagner le Christ, de se l'approprier, de devenir sien, d'être trouvé en lui, ne faisant en quelque sorte qu'un avec lui plongé en lui comme dans un milieu vital ».

Cette nuance, qui met en relief l'incorporation à l'Église à l'intérieur de l'incorporation au Christ, a, me semble-t-il, une importance dans la solution que nous cherchons ; elle est du reste très largement scripturaire : avant l'axiome : « Hors de l'Église, pas de salut », il y avait, à propos de Jésus, l'affirmation de Pierre devant le Sanhédrin : « *Non est in alio aliquo salus* » (4). En outre, dans cette perspective, « l'âme » de l'Église apparaît une superfétation théologique ; puisque l'Écriture nous parle du salut par l'union au Christ personnel, par la vie du Christ personnel, nous ne découvrons dans cette netteté d'orientation aucune subtilité possible (Je n'ai pas à parler des moralités de cette union et de cette vie : c'est le problème du salut des infidèles qui serait engagé pour de telles précisions). Le réalisme paulinien en outre ne distingue pas à côté du *σῶμα τοῦ Χριστοῦ*, je ne sais quelle entité, corps moral, qui n'aurait que la consistance juridique que nous attribuons aux expressions modernes : corps enseignant ou corps des fonctionnaires. L'Église, corps du Christ, se présente dans la même réalité que le Christ, ce qui m'amène, à la suite du chanoine Cerfaux, à conclure que l'idée d'une « force animant le corps mystique du Christ », ou « âme de l'Église » n'est pas paulinienne (5).

(1) *Gal.* 1, 16. — (2) LAGRANGE, *Épître aux Galates*, p. 14.
(3) *Épîtres de la Captivité*, p. 336. — (4) *Act*,.4, 12.
(5) *Op. cit.*, p. 220.

Et cette conclusion est appuyée sur les remarques que nous avons faites en parlant des dimensions de l'Église. Lorsque nous avons lu que l'Église avait de fait l'universalité anthropologique et même cosmique, nous avons lu aussitôt que c'était cette Église visible aux yeux des lecteurs de Matthieu, parce que bâtie sur Pierre, que c'était cette Église visible aux yeux des Éphésiens, parce que reposant sur le fondement des Apôtres. C'est l'Église des sacrements, celle de la hiérarchie, comme des charismes plus personnels. C'est par le Christ personnel, c'est par l'Église visible (car il n'y en a pas d'autre), elle qu'on ne saurait soumettre à une vivisection laissant une « âme » subsistante sans son « corps », que l'humanité et le monde ont le salut. Voilà ce que dit l'Écriture. Je crois que la Tradition se prononce dans le même sens, qui est celui de l'équilibre théologique, et on ne saurait être étonné que « la commission préparatoire au concile du Vatican » ait repoussé l'expression « d'âme » de l'Église « *utpote scolasticam et novam omnino in modo loquendi conciliorum* » (1).

« C'est un progrès de la théologie du XXe siècle, et qui passera vraisemblablement dans la réédition du catéchisme national, d'avoir rétabli le sens exact de la maxime traditionnelle (Hors de l'Église, point de salut). Elle signifie qu'on doit appartenir à l'Église visible, au corps même de l'Église, non seulement de nécessité de précepte, mais de nécessité de moyen » (2).

* * *

CONCLUSION.

Il serait temps d'aboutir à quelques conclusions pratiques. La première qui s'impose, — pour nous en tenir au plan anthropologique — est qu'aucun homme, n'est abso-

---

(1) Cité en DE LUBAC, *Catholicisme*, p. 175 note.

(2) CAPÉRAN, *Union Missionnaire du Clergé*, oct. 1945, p. 177.

lument en dehors du Corps de l'Église. Seulement il y a dans ce Corps comme des zones d'influence de vitalité diverse, de rayonnement plus ou moins intense. Aucun païen, aucun pécheur n'y échappe : dans le champ du père de famille, l'ivraie, « les fils du diable », ne sont pas arrachés : ils bénéficient de la bonté du maître. Seul celui qui blasphèmera contre le Saint-Esprit n'aura jamais de pardon, c'est-à-dire seul le rejet obstiné, volontaire, connu de « celui que Dieu a oint de l'Esprit-Saint et de force, Jésus de Nazareth » (1) place l'homme, par un choix conscient, en dehors du Christ (2).

Il n'y a plus à tenter des approximations lointaines, quand il s'agit des divers groupes chrétiens. Les liens qui les tiennent au Christ sont si nombreux ! La communauté orthodoxe se développe si proche de la communauté catholique romaine, dans son trésor sacramentel, liturgique, dans sa foi (les points de litige venant en partie de perspective et de tradition patristique différentes), dans son statut hiérarchique ! (Et pourtant ! il lui manque la reconnaissance de la primauté effective du successeur de Pierre).

Sans être aussi nombreux, les liens des chrétiens protestants avec le Christ semblent nettement indiscutables. Car enfin ! le Baptême, en les incorporant au Christ, les a incorporés, — nous le savons assez par notre étude scripturaire — à l'Église du Christ, l'unique Église visible. Il s'agit d'une incorporation visible : quiconque en effet a reçu le baptême chrétien et n'a pas renié la foi de son baptême (foi certes plus ou moins éclairée) est et demeure visiblement incorporé à l'Église visible du Christ.

(1) *Act.* 10, 38.

(2) Sans doute est-il permis de compter parmi ceux qui s'en rendent coupables, et donc qui s'excluent, tant que dure leur attitude, les pécheurs mourant dans l'endurcissement final, les hérétiques, schismatiques, et apostats *formels* ?

Quant au caractère sacramentel du mariage chez nos frères protestants, il est indiscutable. Certes ils n'ont pas, au degré que le catholique romain sait posséder, la réalité sacramentaire eucharistique ; mais la Sainte Cène n'est-elle pas une certaine fidélité au geste du Jeudi Saint ? fidélité incomplète sans doute, mais suffisante par tout ce qu'elle contient de positif pour rester un certain « Mémorial » du Seigneur. Le repas de fraternité de Corinthe, même avant la célébration du rite eucharistique, avait une signification religieuse que saint Paul ne permettait pas de profaner ; *a fortiori* le geste de la Sainte Cène, opéré, même sans le pouvoir d'ordre, dans la foi à la Parole du Maître, garde une signification d'unité avec Jésus et avec les frères dans la foi, qui tire sa valeur de sa relation à la célébration authentique de la Cène par l'Église.

On pourrait signaler la richesse ecclésiale du culte et de l'amour de la Bible, d'une piété et d'une spiritualité largement scripturaires, d'une catéchèse et d'une vie de foi d'inspiration biblique et d'allure très «christique». Ne serait-ce pas à cause de cette fidélité au Livre Saint que nos frères protestants se poseraient aujourd'hui, en des cercles qui seront sans doute toujours plus larges, le problème de l'Église, de la hiérarchie, de la formulation de la doctrine de foi ?

Et nous, catholiques romains, qui nous savons assurés de ne manquer d'aucun des liens qui normalement rattachent au Christ, à l'Église, ne nous faut-il pas avouer cependant que cette union avec le Christ, avec l'Église comporte aussi des degrés ? Le pécheur non pardonné n'est pas sur le même plan que le catholique fidèle, et le saint a des liens plus étroits avec la Sainte Église que le « pratiquant » médiocre. A un autre point de vue, le militant d'Action Catholique, qui agit selon le mandat de la hiérarchie, a un lien nouveau avec l'amour du Christ. Les charismes des mystiques en sont d'autres encore. En définitive, nous

aussi avons sans cesse besoin de travailler à être toujours plus d'Église (ou du Christ, pour donner une équivalence de langage plus habituel). Certes nous sommes proches, bien proches du Cœur de cette Église, de cette Mère dont le sang nous parvient aisément, plus riche, plus chaud, qu'à ceux qui en sont les membres moins centraux, dans une position parfois très périphérique où le flux vital arrive plus laborieusement, peut-être plus irrégulièrement, moins chaud, moins nourrissant. Mais enfin ! ils en vivent, ils sont de l'Église visible, de l'*Ecclesia Mater*, comme nous.

Un pas de plus s'impose, me semble-t-il ; la perfection de l'unité avec l'Église sera atteinte au jour où, non seulement chacun d'entre nous « communiera » dans la béatitude céleste au Christ, mais au jour où chacun d'entre nous « communiera » à toutes les dimensions, à toute l'étendue de l'Église, dans l'unité non seulement de l'humanité, mais du cosmos aussi. « Tout est à vous, nous dit l'Apôtre... et le cosmos, et la vie, et la mort, et le présent et le futur. Oui, tout est à vous, mais vous, vous êtes au Christ » (1). Notre vue de l'Église a été souvent déficiente, parce qu'elle n'a été trop souvent que statique : l'Église apparaissait comme un « donné », comme un « tout fait », à prendre ou à laisser ; on était en elle ou on était en dehors d'elle. L'aspect juridique et, jusqu'à un certain point, sacramentel se présentait trop facilement comme un cadre se suffisant à lui-même. C'était négliger tout le rapport de vie au Christ, vie qui affleure à travers l'humanité et le monde, par des canaux que nous ne saurions contrôler. L'allocution consistoriale de Pie XII au mois de février 1946 a souligné cette « édification » incessante de la Cité humaine, grâce à l'action de ce ferment divino-humain qui est précisément l'Église du Christ : « L'Église est la société de ceux qui, sous l'influence surnaturelle de la grâce, dans la perfection de

(1) 1 *Cor.* 3, 22. 23.

leur dignité personnelle de fils de Dieu, et dans le développement harmonieux de toutes les inclinations et énergies humaines, édifient la puissante armature de la communauté humaine » (1).

Il faut insister sur l'essentiel dynamisme : le Corps du Christ se bâtit sans cesse, et cela durera pour tous, membres privilégiés ou membres plus faibles, « jusqu'à ce que nous soyons tous parvenus à l'unité de la foi et de la connaissance du Fils de Dieu », c'est-à-dire « à l'état d'homme parfait (*τέλειον*) », c'est-à-dire « à la mesure de la stature parfaite du Christ » (2). Le jour de la Parousie sera le jour de l'unité définitive de l'Église. De ce jour l'aurore a commencé, aspirons à sa pleine lumière, à l'instant où tout sera achevé en beauté, pour être et contempler le Christ complet, l'Église parfaite.

Juin 1946.

P. MICHALON,
Prêtre de Saint-Sulpice.

(1) *Documentation catholique*, tome 43, col. 176.
(2) *Eph.* 4, 13.

Les éléments de la théologie de Grégoire Palamas

(suite)

V. Énergie et substance.

Pour la théologie des ermites de l'Athos au XIV[e] siècle, les termes « ousia » et « énergie » sont des concepts corrélatifs. L'« ousia » de la sainte Trinité, c'est le concept de Dieu étant en soi, Dieu transcendant par rapport au monde, mais qui est relié à ce monde et par conséquent à l'homme, par son énergie, sa puissance. Cette puissance qui se répartit sans se diviser, se découvre dans le monde, lui révèle Dieu, et se manifeste tantôt dans son action créatrice, tantôt dans les différentes théophanies de l'Ancien Testament, tantôt dans son action gratuite de Providence et de gouvernement du monde. Certaines actions de l'inaccessible Divinité sont à la portée de l'esprit et du regard humains, mais en raison de la corrélativité mentionnée, Dieu n'en réside pas moins dans toute son inaccessibilité. Elles n'introduisent aucune complexité dans la Divinité. L'unité n'est en rien amoindrie par son caractère trinitaire, non plus que par la grâce et l'activité providentielle inhérentes à Dieu. Il en va de même pour les multiples énergies de Dieu qui n'introduisent aucune multiplicité dans l'être de Dieu. Ce sont seulement des distinctions où se manifestent l'impuissance de l'esprit humain. Ce sont là des distinctions conceptuelles que nous introduisons dans l'unique Divinité. La manière de s'exprimer sur Dieu par antinomie ne concerne que la contemplation des mystiques et la révélation mystérieuse qui leur est faite. Ce qui n'est pas objet de définition dans les for-

mules dogmatiques, mais qui ne se perçoit que dans la paix révérencieuse d'une prière spirituelle, se poursuivant dans le cœur, trouve son expression dans les affirmations antinomiques de la mystique.

« Cette supersubstantialité divine ne s'appelle jamais multiplicité, écrit Palamas, mais la grâce divine et incréée, répartie sans division à la manière du rayon de soleil, chauffe et éclaire, vivifie et accroît, et envoie à ceux qui sont éclairés son éclat propre et apparaît aux regards de ceux qui la voient. Et en elle, comme en une icone obscure, la divine énergie de Dieu n'est pas seulement unique ; mais les théologiens, tel saint Basile le Grand, la nomment multiple. Que sont, se demande-t-il, les énergies de l'Esprit ? Ineffables par leur sublimité, incalculables par leur nombre. Car comment comprendrons-nous ce qui est au delà des siècles ? Quelles étaient ses opérations avant la créature intelligible » ? (1).

L'énergie et la substance divines sont partout inséparables. Les « énergies de Dieu sont aussi accessibles à nous, êtres créés, car suivant l'enseignement de théologiens elles se répartissent sans se diviser, et la nature de Dieu demeure entièrement indivisible » (2). Dire que la grâce est répartie aux hommes ne signifie pas que l'Esprit-Saint consolateur soit divisé. « En Dieu il y a une division indivisible et une unité divisible » (3). « Dieu se répartit sans se diviser et s'unit en se divisant (4), par là « Il ne souffre ni multiplicité, ni complexité ».

Rappelons ce qui a été dit de la théologie apophatique. La substance de Dieu est cette chose impossible à compren-

(1) C. 68, col. 1169 AB. S. Basile, *De Spiritu Sancto*, C. XIX, 49. P. G., 32, 156.

(2) C. 74, col. 1173 A ; C. 85, col. 1181 B ; *De divin. nomin.* II, 5, col. 641-644 B.

(3) C. 81, col. 1177 D.

(4) *Ibid.*, col. 1180 A ; cfr C. 85, col. 1181 C. *Theophanes*, col. 949 C.

dre, qui est ce que Dieu est en soi — elle est incommunicable (ἀμέθεκτος) à nos forces et à notre connaissance religieuse. Tandis que les énergies — μέθεκται — peuvent se communiquer à notre connaissance. Tout le dialogue *Theophanes ou de la Divinité et de ce qui en elle est communicable et incommunicable* est consacré à établir cette assertion.

Toute la connaissance de Dieu et la participation à son être s'accomplit selon la dignité de l'homme c'est-à-dire dans la mesure de sa conformité (κατ' ἀναλογίαν). La révélation n'est pas une opération mécanique de Dieu seul et un acte unilatéral de sa part. L'homme y participe activement et appréhende ce qui lui est révélé dans la mesure où il est mûr lui-même. Palamas parle très fréquemment de cette connaissance et de cette participation « par analogie » (1).

Il dit : « Nous participons à Dieu et le pensons tout entier au moyen de chacune de ses énergies, car l'incorporel est indivisible corporellement » (2). Il en résulte que bien que la substance de l'Absolu soit inintelligible et qu'il n'y ait pas de communication rationnelle et intelligible avec cette substance, l'intelligence mystique ne fût-elle que d'une vérité partielle, nous fait participer à la conscience universelle. Grâce à sa ressemblance à Dieu et en se purifiant par un effort et une prière incessante, l'homme communie par les énergies de Dieu à la divinité inaccessible en sa substance, et en ce sens il communie réellement avec lui.

Cette relation réciproque de la substance et de l'énergie, comme le montre le P. Basile Krivošein doit être entendue non comme une diminution de Dieu dans ses énergies, mais comme une relation de cause à effet, de cause à causé (3).

(1) P. ex. C. 93, col. 1180 BC., C. 95, col. 1189 C ; C. 108, col. 1193 CD. C. 109-110, col. 1196 BD ; *Theoph.*, col. 941 B — 944 C. *Homiliae* 34 et 35, col. 428 B ; 445 D ; 448 B.

(2) *Theoph.*, col. 936 B.

(3) *Op. cit.*, 121 suiv.

De même que « le Père est la cause, la racine et la source de la divinité contemplée dans le Fils et le Saint-Esprit » (1), de même la substance est la cause de l'énergie qui est son effet, comme l'enseigne en détail le *Tome synodal* de 1351 (2), ne séparant nullement la simplicité et l'unité divine et n'entendant pas la cause et l'effet comme des concepts qui s'opposent l'un à l'autre et qui sont séparés dans l'espace et dans le temps (3).

L'accent principal dans ces exposés théologiques réside dans : 1) la non-communication et l'inaccessibilité de la substance de Dieu, 2) la communicabilité de l'énergie et 3) le caractère incréé et éternel de l'énergie. Palamas, adoptant dans les discussions les thèses de ses adversaires, les conduit à des conclusions absurdes, qui détruisent à la racine la doctrine patristique sur la Sainte Trinité.

Il revient plus d'une fois sur l'inaccessibilité de la substance divine et sur son incommunicabilité aux forces humaines. Mais également sur la communication et l'intelligibilité de l'énergie divine (4). La substance de Dieu est inconnaissable mais sont connaissables sa bonté, sa sagesse, sa force et en général tout ce qui est « autour de Dieu », ce qui est dans son activité créatrice et sa providence. Il dira également fréquemment à ce sujet que toutes les énergies en général (5), comme la lumière thaborique en particulier (6), sont incréées.

---

(1) *Homologia orthod. fid.*, P. G., 151, 764-765 ; *Homilia* 8, col 97 C., *Theoph.*, col. 949 A D.

(2) P. G., 151, 737-739.

(3) C. 93, col. 1188 B.

(4) C. 75, col. 1173 B C ; C. 81-82, col. 1180 AC ; C. 94-95, col. 1188-1189 ; C. 104, col. 1192B ; C. 106-112, col. 1193-1197 ; C. 116-122, col. 1201. 1205 ; C. 125-128, col. 1208-1212.

(5) C. 71-73, col. 1172 A D ; C. 83, c. 1180 CD ; C. 86-88, col. 1181-1184 ; C. 90, col. 1185 ; C. 114-115, col. 1200-1201 ; C. 125, col. 1208 ; C. 129-131, col. 1212-1213 ; C. 139-140, col. 1217-1220 ; C. 142, col. 1220.

(6) *Hom.* 34, col. 432 CD ; C. 1149, col. 1225 A ; *Hagiorit. Tom.* P. G., 150, 1232 B.

Distinguant en Dieu la substance, l'énergie et les hypostases Palamas déclare : Conformément à la doctrine des saints Pères, Dieu ne se communique pas selon sa substance. Selon l'hypostase, l'union n'a eu lieu qu'une seule fois en la personne du Verbe incarné. C'est pourquoi ceux qui ont l'honneur de s'unir avec Dieu ne s'unissent à lui que par l'énergie (1). L'Esprit lui-même et le Fils sont descendus en la Sainte Vierge Marie, mais le Fils l'a fait suivant l'hypostase et le Saint-Esprit seulement en son énergie. Aussi c'est seulement le Fils et non l'Esprit qui s'est incarné (2). Outre cette communication, l'on peut parler aussi de ce qui est accessible à l'esprit, à la connaissance. « Le seul et même Dieu est inconnaissable selon la substance mais peut être connu dans ses œuvres grâce à son énergie divine. En d'autres termes, il est connaissable selon la volonté qu'il a eue sur nous avant tous les siècles, selon sa providence prééternelle, sa sagesse prééternelle à notre propos » (3) bref, selon ce qui est autour de lui (4).

En admettant la possibilité de la connaissance de Dieu selon la substance, les barlaamites devaient tomber dans l'eunomianisme et, en affirmant la possibilité de participer à la substance de Dieu (5), ils renouvelaient l'hérésie des messaliens ou des euchites (6). En admettant la thèse barlaamite l'esprit arrive à l'absurde. En premier lieu si l'énergie divine ne se distingue en rien de la substance divine, alors l'activité créatrice propre de l'énergie ne se distinguera en rien de la génération du Fils et de la procession du Saint-Esprit qui sont propres à la substance. Or, si la création ne se distingue en rien de la génération et de la

(1) C. 75, col. 1173 B C
(2) *Theoph.*, col. 952 C
(3) C. 81, col. 1180 A
(4) C. 82, col. 1180 C.
(5) C. 83, col. 1180 D.
(6) C. 109, col. 1196 AB

procession, la créature ne se distinguera pas de celui qui est engendré et de celui qui est l'objet de la procession. Cela revient à nier la différence entre Dieu et la créature (1).

Et encore si la génération et la procession ne se distinguent pas de la création, comme Dieu le Père crée par le Fils dans le Saint-Esprit, ainsi donc engendre-t-il et fait-il procéder par le Fils dans le Saint-Esprit (2). De cette thèse qui n'admet pas de distinctions entre substance et énergie, l'on déduira que la substance ne se distingue pas de la volonté, et alors l'unique engendré de la substance du Père serait évidemment créé aussi par cette volonté (3). Ensuite, puisque d'après l'enseignement des Pères, il y a en Dieu de multiples énergies (une énergie multiforme) et si l'énergie s'identifie à la substance, alors Dieu possédera de nombreuses substances (4).

En admettant le même manque de distinction entre l'énergie et la substance, il faut affirmer que ces énergies ne diffèrent pas entre elles, c'est-à-dire que la volonté ne se distingue pas de la prescience, et, celle-ci de la création (5). Or si l'énergie créatrice de Dieu ne se distingue pas de la prescience divine alors les créatures seront éternellement contemporaines de cette prescience, c'est-à-dire sans commencement, ce qui signifie que la créature est éternelle (6). On aboutit ainsi à la nécessité et non à la gratuité de la création (7).

Si enfin il n'y a pas de différence entre énergie et substance, alors qu'il participe à la substance de Dieu toute entière ou à une partie de celle-ci, l'homme devient tout

(1) C. 96, col. 1189 B
(2) C. 97, col. 1189 C
(3) C. 98, *ibid.*
(4) C. 99, col. 1189 D
(5) C. 100-101, col. 1189 D-1192A.
(6) 102. col. 1192 A
(7) C. 103, col. 1192 B.

puissant (1). Et la substance, se communiquant à tous les hommes, n'existe donc plus en trois hypostases mais en une infinité (2). Ainsi le barlaamitisme conduit à des conclusions panthéistes et antitrinitaires.

Tout ceci a trait à l'inaccessibilité de la substance de Dieu, mais aussi à la communicabilité de son énergie. On peut également réduire à l'absurde la proposition qui dit que l'énergie est créée. Si cette dernière n'est pas éternelle mais seulement une création de Dieu, voici les conclusions auxquelles on aboutit. « Celui dont l'énergie est créée est créé lui aussi »(3). S'appuyant sur les écrits aréopagites (4) Palamas déclare : « Les avances, (c'est-à-dire les énergies) sont des communications absolues ». Mais comment sont-elles absolues si elles sont créées (5) ? Pour le Pseudo-Denys « ces avances sont les prototypes préexistant en Dieu d'après lesquelles il crée » (6). Comment peuvent-elles êtres des prototypes *préexistant* et comment n'eurent-elles jamais, d'après saint Maxime, de commencement en tant que situées auprès de Dieu, si elles sont créées (7). Si elles sont elles-mêmes les créations d'un autre créateur, il faut alors aller à la recherche du créateur de ce dernier, et ensuite à celle de quelque autre créateur, et ainsi jusqu'à la dernière limite de l'absurdité » (8).

Saint Grégoire le théologien, dans son cinquième discours théologique sur le Saint-Esprit déclare : « Nos philosophes (grecs) appellent Dieu les uns énergie, les autres créature, d'autres, Dieu » (9). « En conséquence, pense Palamas, s'il op-

---

(1) C. 108, col. 1193 C. *Theoph.* col. 940 AC.
(2) C. 109, col. 1196 A. *Theoph.* col. 940D-941 A.
(3) C. 73, col. 1172 D.
(4) *De divin. nomin.*, II, 5 ; col. 644 A.
(5) C. 86, col. 1181 D
(6) *Op. cit.*, V, 8, col. 824 C
(7) C. 87-88, col. 1184 AC
(8) C. 90, col. 1185 AB.
(9) P. G., 36, 137 C

pose énergie à créature, le Théologien montre clairement qu'elle n'est pas une créature » (1).

Si l'on admet que l'énergie soit une créature, alors la puissance créatrice de Dieu est créée aussi, « car il n'est pas possible de créer et d'agir sans l'énergie, tout de même qu'exister n'est pas possible sans substance (2) ». Ce qui est créature ce n'est pas l'énergie divine qui appartient dès avant le siècles à Dieu, mais bien la création de l'énergie divine.

« A admettre l'idée que les énergies sont créées, il faut conclure que l'énergie créatrice a existé avant la création et ainsi qu'elle est increéée, ce qui est absurde, ou bien que Dieu jusqu'à la création n'a pas eu d'énergie, ce qui est impie, car il est tout puissant et actif de toute éternité » (3). Or, les barlaamites se représentent Dieu tantôt comme increé selon sa substance, tantôt comme créé selon son énergie, ce qui mène à l'absurde (4).

En partant de la doctrine trinitaire de Palamas, on ne peut pas ne pas se rappeler qu'il a écrit aussi sur la question pneumatologique. Comme la majorité de ses contemporains il a payé son tribut à la question orageuse de la procession du Saint-Esprit. Mais là il ne manifeste aucune originalité. C'est pourquoi nous n'examinons pas cette question en particulier.

VI. Cosmologie.

L'enseignement de Grégoire Palamas sur l'existence du monde découle de la même distinction introduite en Dieu entre substance et énergies. Les énergies, nous l'avons vu,

(1) C. 129, col. 1212 B
(2) C. 139, col. 1217 D ; C. 142, col. 1220 C.
(3) C. 140, col. 1217 D — 1220 A.
(4) *Theoph.* col. 928 B.

c'est Dieu lui-même en relation avec le créé. Cette puissance créatrice et cette sollicitude providentielle de la créature représentent l'activité multiple de toutes les trois hypostases divines.

Le problème cosmologique pose avec une acuité spéciale la question de la cosmologie. Ici, la vieille pensée préchrétienne a suivi son propre chemin, des fantaisies de la mythologie aux premiers systèmes philosophiques (des éléates, des atomistes, des pythagoriciens) jusqu'à Platon et Aristote. Pour le christianisme qui repose sur le fondement de la *Genesis ex nihilo*, le récit biblique a servi de correctif à l'enseignement philosophique sur le monde qui avait détruit les mythes de la vieille Hellade. Mais si la théologie chrétienne n'a pu se contenter de cette ancienne doctrine sur le monde, elle n'a pu non plus se satisfaire du seul récit du livre de la Genèse. La cosmogonie biblique n'épuise pas toute la profondeur et l'acuité de la question, et en particulier les thèmes sur l'éternité ou la temporanéité de ce monde. Il ne faut oublier que la théologie chrétienne de l'époque patristique ne se limitait pas au récit des premiers chapitres de la Genèse, mais posait hardiment, à partir d'Origène, la question de l'existence du monde dans le plan des idées. La philosophie des saints Pères n'a pas craint de tirer des ténèbres des siècles précédents l'ombre du grand disciple de Socrate. La cosmologie patristique s'appuie sur le platonisme en l'unissant à toutes les données contemporaines du système géocentrique.

A propos de l'existence prétemporelle du monde, le premier des théologiens qui a osé parler clairement fut Origène. Au nom du concept de la toute puissance divine, que Dieu a pu exercer sur n'importe quoi, même avant la création du monde, Origène enseigne l'existence éternelle du monde dans l'ordre idéal (1). Il serait impie de croire à la non activité

(1) *De principiis*, I, II, 9. P. G., 11, 138.

de Dieu et en conséquence à un changement quelconque dans la nature divine (1). De là la doctrine de l'existence du monde dans le plan des idées (2) et d'une ébauche idéale dressée par la sagesse divine (Prov. VIII, 20) (3). Cette éternelle existence du monde postule, chez Origène, le caractère d'une création nécessaire par Dieu dans le temps.

Saint Grégoire de Nazianze a enseigné que « l'esprit créateur du monde a contemplé dans ses grandes représentations les images du monde élaborées par Lui-même qui furent produites par la suite, mais qui étaient alors déjà présentes à Dieu » (4). Saint Grégoire de Nysse a également écrit sur les deux états de l'homme, c'est-à-dire sur l'intention divine à son égard et sur la réalisation dans le temps.

Le pseudo-Denys a appelé images, exemples, figures(*παραδείγματα*) ces principes (*logoi*) des êtres qui se réalisent et qui ensemble (*ἑνιαίως*) préexistent (*προϋφεστῶτας*) en Dieu ; les théologiens les appellent des projets (*προορισμούς*) ou volontés divines et bonnes, parce qu'ils définissent et construisent toute la réalité et que c'est d'après eux que le Supersubstantiel a prédéfini et produit tout ce qui existe (5). Ces *logoi*, ces principes et fins de toutes choses, subsistent en Dieu mystérieusement, dépendant de lui et vivant par lui comme tout vivant dépend et vit du soleil (6). Ces *logoi* sont les *exemplaria* de la pensée scolastique médiévale. Saint Jean Damascène a émis la même idée et s'est servi des expressions du pseudo-Aréopagite (7). Ces *logoi* sont nommés « idées » dans la scolie correspondante attribuée à saint

(1) *Ibid.*, III, V, 3, col. 327.
(2) *In Joann.*, I, 22.
(3) *De principiis*, I, II, 2-3.
(4) *Poem. dogmatic.*, IV. P. G., 37, 420.
(5) *De divin. nomin.* V, 8. P. G., 3, 824 C.
(6) *Ibid.*, col. 824 B.
(7) *De Fide orthod.* I, 9. P. G., 94, 837.

Maxime le Confesseur (1) et saint Maxime lui-même enseigne la préexistence de ce monde, amené par Dieu à une existence effective par amour lorsque lui-même l'a voulu (2).

L'existence prééternelle des archétypes du monde créé a été connue mystiquement par saint Siméon le Nouveau Théologien. « Tout tient de Dieu son être et son existence, et toute chose avant la création se trouvait en son esprit créateur ; là, à l'intérieur, se trouvent les archétypes de toute chose » (3). Il contemple cette « étendue invisible que l'on nomme le Tout et qui est un abîme absolument sans fin, égal de toute part, et ce Tout est rempli de la Divinité divine » (4). Dans les créatures demeure « cette lumière immatérielle de Dieu à laquelle ne participe rien de ce monde », dit le même saint Siméon (5). Dans ses visions extatiques, il lui est donné de pouvoir contempler la condition originale de cette créature parfaite et sa glorification finale (6).

Grégoire Palamas, fidèle à la tradition des saints docteurs de l'Église, donne également un enseignement sur le fondement idéal du monde. « Dieu a édifié ce monde comme une sorte de figure du monde supérieur, pour nous faire atteindre cet autre monde par sa contemplation spirituelle, comme au moyen de quelque échelle merveilleuse (7) ».

C'est essentiellement une paraphrase de la pensée néoplatonicienne : « Ce monde est la création d'une nature supérieure, édifiant le monde inférieur à la ressemblance de son essence » (8). En un autre passage, Palamas rappelle le

(1) P. G., 4, 329 ; cfr col. 317 C ; 352 AB.
(2) *De caritate*, IV *Cent*. 4. P. G., 90, 1148 C.
(3) S. XXVI, t. I, p. 215 (éd. russe)
(4) *Hymne* XXVII, p. 122.
(5) *Hymne* XLIV, p. 205-207.
(6) S. LXXXVI, t. II, p. 439.
(7) *Homilia* 3, col. 36 B.
(8) *Ennead*. III, II, 3. Éd. *Les Belles lettres*, Paris, 1924, p. 27.

pseudo-Denys : « Dieu par la surabondance de sa grâce se sépare de soi-même et étant lui-même en dehors de tout, s'introduit soi-même en tout, sous l'effet de la capacité supersubstantielle qu'il possède d'être en dehors de soi-même sans sortir de soi. Compatissant par amour des hommes dans la mesure où il l'a voulu et c'était nécessaire, et construisant en six jours le monde visible, Dieu le septième jour, comme il seyait, est retourné sur sa hauteur qu'il n'avait pas quittée » (1). Palamas s'appuie aussi sur la pensée des écrits aréopagites déjà cités *De div. nom.* V,8 (2). Son enseignement sur l'existence prétemporelle du monde découle, nous le répétons, de son raisonnement sur la substance et les énergies dans la Divinité. A côté de la substance divine éternelle et transcendante par rapport au monde, il existe en Dieu son énergie éternelle, incréée, mais tournée vers le monde. On pourrait dire que les énergies sont la sphère des idées sur le monde, mais il serait plus exact de dire que ce monde des idées dans son ensemble est inclu dans l'énergie divine.

« Tout, c'est-à-dire le monde dans son ensemble, est indescriptiblement contenu par avance dans la supersubstantialité divine » (3). Le vouloir divin est la cause de l'existence de tous les êtres créés (4). Palamas souligne que la création est un acte de la volonté divine et qu'il n'y a en Dieu aucune sorte de nécessité substantielle (5). Dieu aurait pu ne pas créer le monde du tout. Mais une fois créé, il devait être de toute éternité dans le plan divin. « Nous confessons un seul Dieu en trois hypostases, possédant une seule substance, force et énergie, et tout ce qui se contemple autour

(1) *Homilia*, 17, col. 225 BC ; cfr *De divin. nomin.* IV, 13, col. 712 AB.
(2) C. 87, col. 1184 A.
(3) C. 106, col. 1193 A.
(4) C. 91, col. 1185 D.
(5) C. 103, col. 1192 B.

de la substance, ce qui s'appelle dans l'Écriture l'ensemble et la plénitude de la Divinité » (1). « Le monde des archétypes n'a jamais eu de commencement et comme il est contemplé substantiellement autour de Dieu, aussi n'y a-t-il jamais eu de temps où ils n'existaient pas » (2). Ce monde des *logoi* éternel, « préexistant communément en Dieu », n'est pas créé. Il est absurde de supposer le contraire. Comment pourraient être créés les desseins de Dieu sur la création ? Cette énergie créatrice et unificatrice des êtres créés est le vouloir divin, la transmission absolue de la supersubstantialité divine (3). Ce qui est création ce n'est pas l'énergie mais ce que celle-ci effectue, τὸ ἐνεργηθέν (4).

Il est important d'en conclure que les idées non seulement ne coïncident pas avec Dieu et ne sont pas sa substance, mais qu'elles ne sont pas substance en elles-mêmes. Car par rapport au devenir de ce monde, on ne peut pas du tout considérer ces archétypes comme une substance, parce qu'ils ne sont pas susceptibles d'être le sujet de ce processus imparfait et progressif. Il serait faux encore de confondre les plans de l'être. Les archétypes divins du monde ne sont pas les substances de l'être créé. L'archétype demeure sur son plan parfaitement idéal et en dehors de ce processus du devenir créateur ; de même qu'il ne coïncide pas avec les hypostases elles-mêmes de la sainte Trinité, ni avec la substance divine elle-même.

Pour éviter d'introduire la corruption et le mal dans les desseins divins eux-mêmes sur le monde et pour expliquer la possibilité d'une vie de créature libre dans le monde, il faut, pour une solution équitable du problème cosmologique, admettre l'existence d'un « double aspect de la forme

(1) C. 114, col. 1200 B.
(2) C. 88, col. 1184 C.
(3) C. 86-87, col. 1181 D — 1184 AB.
(4) C. 129, col. 1212 B.

idéale. Il existe un côté idéal dans le cosmos qui lui appartient et qui par conséquent est créé, mais il existe aussi une image idéale du monde en Dieu, qui appartient à son être transcendant » (1). Dieu transcende non seulement l'aspect réel, mais aussi l'aspect idéal du cosmos (2).

C'est précisément sur ce point que se révèle le côté faible de la doctrine des idées de Platon. Elle ne fournit pas d'explication du processus d'évolution réelle. La doctrine d'Aristote, comme on le sait, a apporté par sa notion d'un être potentiel et d'un être réel un certain correctif à la construction de son maître. Toute genèse est un passage du virtuel au réel, de l'être potentiel (*ἐν δυνάμει*) à l'être actuel, (*ἐν ἐνεργείᾳ*). Aristote est nominaliste. *Τό σύνολον* n'est ni forme ni matière, mais du concret existant réellement. On passe par cette voie, de l'idée potentielle intelligible à l'idée se réalisant dans le phénomène. « Les idées platoniciennes sont comprises par le Stagyrite surtout comme des projets ou normes de l'être qui bien que se réalisant de façon immanente sont transcendantalement proposés » (3).

Palamas n'a pas édifié un système harmonieux, mais bien une construction chrétienne très claire sur les idées et leur relation avec le monde empirique. Les concepts philosophiques mentionnés ici lui sont connus et il s'en sert.

---

(1) B. B. ZĚNKOVSKIJ - *Le problème du Cosmos dans le christianisme* (en russe) dans la recueil *Živoe Predanie* (la Tradition vivante), Paris, 1937, p. 75. Cfr *Irénikon* 15 (1938), 506.

(2) *Ibid.*, p. 80 Cfr aussi du même *Les principes fondamentaux de la cosmologie chrétienne* (en russe) dans *Bogoslovskaja Mysl* (La Pensée théologique), Paris, 1942, p. 56-74.

(3) S. BULGAKOV, *Svět nevečernij*, p. 220. Cfr PRINCE S. N. TRUBECKOJ *Cours d'Histoire de la philosophie ancienne* (en russe), t. II, Moscou, 1915, p. 80-89 ; B. B. ZĚNKOVSKIJ, *Les principes* ... p. 58 suiv. ; J. BAUDRY, *Le problème de l'origine et de l'éternité du monde*, Paris, 1931, p. 111 suiv.; O. HAMELIN, *Le système d'Aristote*, Paris, 1931, p. 261 suiv. ; N. PINARD, *Création*. Dict. Théol. cath. III, col. 2150 suiv.

Comme nous l'avons vu, il ne se contente pas de distinguer la substance de Dieu du monde des idées, mais distingue aussi ce monde de la réalité créée. Il aime se servir du concept de potentiel (ἐν δυνάμει). « Dieu n'a pas créé le monde tout à fait vide et sans les parties composantes intermédiaires. Car la terre était mêlée d'eau et ces deux éléments, comme aussi l'air avaient des germes (littéralement «enceints» κυοφόρον) des diverses espèces des animaux et des plantes. Le ciel, il l'a créé rempli de lumières et de feux divers sur lesquels est fixé tout l'univers. Ainsi Dieu a créé au commencement le ciel et la terre, comme quelque chose embrassant tout, contenant en soi toutes choses en puissance » (1). « Dieu possède une énergie toute puissante. Et en ce qui concerne la créature, on peut dire qu'il l'a en puissance, mais en ce qui concerne son essence même, Il ne peut en aucune manière pâtir alors qu'il peut accroître ses créatures s'il le veut» (2). Si le monde des archétypes ne coïncide pas avec la substance de Dieu d'un côté, et se distingue de la substance de ce monde créé de l'autre, alors il faut se rappeler que (voir plus haut) pour Palamas non seulement il n'est pas l'une des personnes de la Sainte Trinité, mais qu'il n'a pas en lui-même d'existence hypostatique (3).

Ainsi pour résumer tout ce qui a été dit de Dieu et du processus cosmologique on peut conclure que : Dieu, incréé en substance, trine dans ses hypostases increées se manifeste hors de soi en une énergie unique mais multiforme et également increéee. Une des formes de cette énergie, le processus créateur aboutit à ce que le donné en puissance (ἐν δυνάμει) devient être, c'est-à-dire la production du créé τὸ ἐνεργηθὲν καὶ ἀποτελεσθέν (4).

---

(1) C. 21, col. 1133 D.

(2) C. 133, col. 1213 D. De plus il a parlé de l'être potentiel dans C. 3, col. 1124 D ; *Theoph.*, col. 940 A.

(3) C. 122, col. 1205 C ; *Theoph.*, col. 925 A.

(4) C. 73, col. 1172 D.

VII. L'ÂME DU MONDE.

Dans ses constructions cosmologiques — et il leur consacre trente-trois des cent cinquante chapitres *naturels, théologiques, moraux et opératifs*, et les troisième et sixième entretiens — Palamas touche également au thème de l'âme du monde. Mais elle ne rencontre pas d'écho favorable dans ses idées sur le monde.

Au troisième chapitre il écrit : « Les philosophes grecs disent que le ciel tourne sous l'effet de la force naturelle de l'âme du monde ». Ceci se rapporte apparemment aux raisonnements de Platon et de Plotin sur l'animation du monde comme tout organique (1). Palamas n'est pas de leur avis pour les raisons suivantes. En premier lieu : « si le ciel tourne par la force naturelle de l'âme du monde, alors pourquoi la terre, l'eau ou l'air ne tournent-ils pas ? Et, bien qu'à leur avis cette âme est perpétuellement en mouvement, la terre, suivant sa nature, et l'eau restent immobiles occupant le lieu le plus bas ; de la même manière, le ciel, suivant sa nature, se meut perpétuellement et conserve cependant sa place supérieure. En second lieu, qu'est cette âme ? Est-elle raisonnable ? Mais en ce cas elle doit être libre et ne peut donc mouvoir perpétuellement le corps céleste par des mouvements toujours les mêmes, car les êtres libres se meuvent chaque fois différemment... S'en suit-il que les domaines inférieurs de la création (la terre, l'eau, l'air et même le feu) possèdent aussi pareille âme du monde ? Comment donc ? Certains éléments seraient-ils animés, et d'autres non ?... Si l'âme leur est commune, alors pourquoi donc seul le ciel se meut-il sous l'effet de

(1) *Tim.*, 30 c ; *Phaedr.*, 245 e ; *Leges*, X, 891-892 ; 897 ; XII, 966 ; cfr PLOTIN, *Ennead.* II, II, 2.

l'âme et non par sa propre force ? D'ailleurs, l'âme qu'ils croient mouvoir les corps célestes n'est pas raisonnable. En ce cas qu'est-elle ? Si elle est, suivant leurs expressions, la source de nos âmes (1) alors comment peut-elle ne pas être raisonnable, sensible et naturelle ? Aucun des corps qui nous sont visibles ne se meut sans l'aide d'organes, mais dans le cas présent nous ne voyons pas que la terre, le ciel, ni l'un quelconque des éléments composants possèdent un membre organique parce que chaque organe est composé de différentes parties naturelles constitutives, alors que chacun des éléments, et le ciel en particulier, est simple d'après sa nature. L'âme en réalité est une force motrice (ἐντελέχεια), d'un corps organique, qui possède la vie en puissance (c'est-à-dire une vie potentielle, δυνάμει). Or le ciel qui n'a aucune partie ou membre n'a pas de possibilité de vie ». En troisième lieu Palamas s'oppose à la thèse suivant laquelle « l'âme du monde est la racine et la source de nos âmes et elle-même tire son être de l'Intelligence, alors que cette Intelligence, suivant leur persuasion, serait d'après sa substance différente de l'être supérieur qu'eux-mêmes appellent Dieu ». D'où cette conséquence : « L'âme du monde et porteuse des étoiles n'existe pas, et ne peut en aucune façon et nulle part avoir son être parce qu'elle est l'invention d'un esprit insensé » (2). Dans le chapitre quatre, le suivant, il affirme que le ciel se meut par sa nature propre, et non par la force naturelle de l'âme... « Il n'existe pas d'âme céleste et universelle, mais seulement l'âme humaine raisonnable, ni céleste ni supracéleste, ni limitée dans l'espace mais par sa nature, car sa substance est spirituelle » (3).

Comme nous le voyons, Palamas n'admet pas l'existence de l'âme du monde. Les saints Pères en général ont désap-

(1) *Ennead.* VI, IV, 14.
(2) Col. 1124-1125 A.
(3) Col. 1125 AB.

prouvé cette pensée. Ils répugnaient à tout émanatisme panthéistique qui découle nécessairement, comme par exemple chez Plotin, du présupposé que l'âme du monde est le principe générateur et la source de nos âmes personnelles. Nous lisons, en effet, dans les Ennéades : « L'âme du monde ne naît nulle part et ne vient de nulle part... Mais les autres âmes, (c'est-à-dire les âmes des êtres individuels) possèdent le lieu de leur origine, et c'est l'âme du monde » (1). « Comment cette âme du monde est-elle illimitée?» demande Plotin en un autre endroit « L'on peut dire qu'elle contient en soi toute chose, toute vie, toute âme, toutes les connaissances.. Avant notre naissance nous nous trouvions aussi dans l'âme du monde » (2).

Ces mots de Palamas sur l'âme du monde nous laissent facilement deviner qui il a en vue et qui sont ces « vains raisonneurs » qui admettent l'existence de l'âme du monde et avec lesquels il polémise. Avant tout, ce sont, sans nul doute, parmi les philosophes anciens, Platon et Plotin. Mais il ne serait cependant pas moins exact de supposer que Palamas vise son contemporain et le plus grand de ses adversaires, le très cultivé et très savant humaniste Nicéphore Grégoras. « Le plus doué au point de vue spirituel de tous les contemporains des Paléologues » (3), fut au cours des querelles hésychastes, beaucoup plus dangereux pour Palamas que Barlaam et Akyndinos. Grégoras dans ses interprétations du *περὶ ἐνυπνίων* de Synésius et dans plusieurs endroits de son *Histoire* établit un parallèle entre l'univers et le corps de l'homme. Il considère le cosmos comme un tout organique avec des parties et des membres, et sans partager entièrement la doctrine de Platon et des néo-platoniciens, il n'en accepte pas moins

(1) *Ennead.* III, IX, 3. Édit. *Les Belles Lettres*, p. 173-174.
(2) *Ibid.*, VI, IV, 14, p. 194-195.
(3) K. Krumbacher, *Geschichte der byzant. Literatur*, p. 296.

l'existence de l'âme du monde (1). Palamas évidemment ne pouvait manquer cette occasion d'entrer en polémique avec son farouche ennemi.

Il est clair que le concept plotinien d'âme du monde entendu comme source de nos âmes, ne peut ne pas maintenir la pureté du concept de la personnalité, et la conscience chrétienne ne peut, en conséquence, l'admettre.

Mais d'autre part le monde ne peut être un enchaînement aveugle d'atomes, de forces, d'énergies, d'éléments etc. C'est un ensemble harmonieux sorti des mains d'un seul créateur. La tendance propre au déisme de se réfugier dans « les lois de la nature » n'explique pas tout. L'état actuel de la science qui découvre sans cesse de nouveaux mondes et de nouvelles sphères inconnues de l'être doit admettre toujours davantage le caractère non absolu de ces lois et le mystère du processus mondial tout entier, qui est cependant quelque chose d'un, une totalité cosmique majestueuse et animée. Elle est dirigée non par des lois aveugles mais par une volonté raisonnable.

Les Pères et les docteurs ont toujours compris le monde comme un tout harmonieux et organique transpercé des rayons du Logos créateur et de la Sagesse. Cette « logocité » de la création se découvre partout. Elle reflète la volonté du Créateur et de sa Providence. Les *logoi* des choses, des phénomènes, des éléments, sont des reflets du Logos divin. Ceci fournit une base au réalisme symbolique des Pères, lequel est d'ailleurs un thème indépendant et très intéressant.

En même temps qu'à la pensée théologique chrétienne, l'idée de l'âme du monde n'est pas étrangère non plus à la philosophie des rabbins au moyen âge. « Sache, écrit Maïmonide à la fin du XIIe siècle, que tout l'univers, c'est-à-

(1) R. Guilland, *Essai sur Nicéphore Grégoras.* Paris, 1921, p. 202-204.

dire la sphère la plus élevée avec tout ce qu'elle renferme, n'est qu'un tout individualisé, semblable aux individus Simon et Ruben... Il faut se représenter l'univers comme un seul individu vivant et se mouvant grâce à l'âme qu'il renferme. Une telle représentation est d'une extrême importance, car elle conduit en premier lieu à la preuve de l'unicité de Dieu, et en second lieu, elle nous montre que l'Unique crée de fait l'unique » (1). L'unicité de l'harmonie organique du monde exige que l'on reconnaisse une volonté unique gouvernant le monde entier, un Logos-Providence, l'âme du monde.

La conception théologique nous conduit à la même constatation. En approfondisant le mystère de l'architecture du monde, laquelle ne se base pas sur les « lois aveugles de la nature » mais sur le *fiat* créateur, nous apprenons à discerner dans le monde une forme vivante animée. Dieu ne crée pas des faits, mais des facteurs susceptibles de réaliser, de fait, cette tâche créatrice qui est de créer et de produire.

Tout récemment parmi les poètes russes Tioutchev l'a bien senti, de même que, chez les théologiens, l'évêque Théophane le Reclus. Toutes les lois de la nature, toutes « les forces immatérielles de toutes choses », qui les façonnent et les maintiennent, n'étant pas indépendantes, possèdent elles mêmes aussi par ailleurs quelque substrat. Ce substrat est pour lui l'âme immatérielle du monde » (2). L'idée que les Pères se font de ce principe universel est, cela va sans dire, entièrement dégagé de cet émanatisme panthéiste qui troubla Palamas ; elle ne peut en aucune façon amoindrir la valeur personnelle des âmes humaines individuelles.

En liaison avec la création du monde et les problèmes

---

(1) Je cite d'après le P. P. FLORENSKIJ, *Stolp i utverždenie Istiny* (en russe) (La colonne et le fondement de la vérité), p. 279-280.

(2) *Recueil des lettres de l'évêque Théophane* (en russe), fasc. II. Moscou, 1898, p. 107-109 ; 113-116 (Lettres 264 et 266)

relatifs à l'âme du monde, Palamas consacre une attention suffisante à des problèmes de pure philosophie naturelle sur la structure du cosmos, les éléments, les mouvements des astres. Ici il dépend entièrement du géocentrisme de son époque, et son œuvre sur ce point ne se distingue guère des écrits cosmologiques antérieurs. On peut percevoir ici sans difficulté des emprunts tant à l'égard du *Timée* et du *Phèdre* de Platon, qu'aux traités aristotéliciens de science naturelle, tels ses *Météorologie, Du ciel* etc, comme aussi aux *Ennéades* de Plotin, à l'Hexaemeron de saint Basile le Grand, à Némésius d'Emèse et à saint Jean Damascène.

Le monde étant, comme nous l'avons vu, éternel dans le dessein divin, est borné par les limites temporelles de l'être. Il a un commencement et aura une fin (1). Comme nos corps, il changera par la force de l'Esprit divin et leur correspondra après avoir été libéré pour un état plus riche et transformé dans ses éléments fondamentaux (2).

« Au centre de tout le cosmos se trouve la terre comme base inébranlable ; au dessus d'elle s'étend le ciel, le plus léger de tous les corps. Sous l'effet de sa légèreté et de sa finesse, le ciel ne peut s'élever plus haut, même s'il y avait de l'espace pour cela (3).

« Aucun corps ne se trouve plus haut que le ciel. Ce n'est pas qu'on ne puisse se représenter un corps plus élevé, mais parce que le ciel contient tout corps et qu'il n'est pas de corps hors de ses limites ».

Comme Platon (4) et saint Méthode d'Olympe (5), Palamas reconnaît deux mouvements dans le monde. Un mouvement circulaire et un mouvement progressif. Tout comme

---

(1) C. 1, col. 1121 BC; cfr S. JEAN DAMASC. *De Fide orth.* I, 3. P. G., 94, 796.

(2) C. 2, col. 1124 A.

(3) C. 4-6, col. 1125 AD.

(4) *Parmenid.*, 128 c ; *Tim.*, 34 a.

(5) *De autexusio*, 11, 5-7. P. G., 18, 244 B. *Patrologia orient.* 22, 735.

saint Jean Damascène et des traités semblables de cosmologie théologique, il traite ici même de la terre, des vents, des élements, des races habitant les quatre parties du monde, des positions réciproques des eaux et des continents. Il allègue même des dessins géométriques pour expliquer cette réciprocité. Il parle des fleurs et des odeurs, du mouvement des planètes et des sphères, des particularités psychologiques, des puissances de l'âme etc. (1). Tout ceci est peu original bien que cela offre un indice très intéressant du niveau culturel de cette époque, cela présente cependant peu d'intérêt pour l'intelligence théologique du monde. Aussi le laissons-nous de côté.

* * *

Après un examen des vues de Palamas en matière cosmologique, il conviendrait d'examiner son angélologie, sa christologie, sa sotériologie et sa mariologie. Mais sur tous ces points, son enseignement théologique est très étroitement lié à son anthropologie. Son enseignement sur les anges en particulier est exposé en relation avec son enseignement sur l'homme. Aussi faut-il les envisager dans le contexte anthropologique. C'est pourquoi, laissant de côté ces points de son enseignement, nous jugeons utile de dire en conclusion de notre brève analyse quelques mots sur les particularités du courant palamite en matière de théologie (2).

(1) C. 8-33, col. 1128 A-1141 C.

(2) Conformément à notre intention exprimée à la page 5 et pour rencontrer le désir d'irénisme de l'Auteur, nous n'omettons rien dans cette dernière section de son article, laquelle est, on le verra aisément, très discutable. Tous les théologiens orthodoxes seraient-ils d'accord ici avec le R[me] Père Kern ? Quant aux théologiens catholiques et même à nos lecteurs catholiques moins au courant de la théologie, ils remarqueront facilement eux-mêmes, outre le brevet d'orthodoxie qu'il est naturel à une

1. — Grégoire Palamas témoigne avec netteté et vigueur de la vie et de la floraison de la pensée de l'Église orthodoxe à son époque. Le mouvement hésychaste, qui, dans son essence et son contenu n'est pas une nouveauté, marque le renouveau d'intérêt pour la théologie dans la société byzantine. Les derniers événements théologiques d'éclat avant ce mouvement — le triomphe de l'orthodoxie sur l'iconoclasme — n'a pas été l'épilogue qui aurait mis un terme au développement de la pensée théologique de l'Église. La conscience de l'Église poursuivait sa vie et son œuvre. Il est pourtant caractéristique de noter que ce mouvement n'est pas sorti des écoles théologiques de Byzance ou de chez les dignitaires ecclésiastiques, mais du silence et des solitudes de l'Athos. Ce courant qui est peut-être le plus caractéristique de la pensée théologique byzantine du bas moyen âge est né au sein du monachisme.

2. — Ce mouvement n'a pas été également apprécié dans la société byzantine. Nous savons combien elle s'est divisée à son sujet et combien les conciles du milieu du XIVe siècle l'ont profondément remuée. On accusait alors déjà Palamas d'être un novateur. Un de ses jeunes contemporains, Démétrius Cydonès, le frère de l'historien bien connu des querelles hésychastes, Prochoros Cydonès, accusait déjà Palamas dans une correspondance adressée à divers personnages, de « nouveautés dans son enseignement théolo-

---

plume d'Orthodoxe d'accorder à Palamas, combien sont simplifiées ici les relations entre les théologies mystique et scolastique ; un indice suffira : Saint Jean de la Croix cité par l'Auteur comme adversaire de la scolastique, tout en étant le « docteur mystique » de l'Église, fut, on le sait, un thomiste intégral. On sera aussi frappé de l'aveu que l'archimandrite Cyprien fait de l'imprécision de la fameuse distinction entre l'essence de Dieu et ses énergies. Ne met-il pas ainsi en cause la valeur entière de la théologie palamite ? (N. D. L. R.).

gique » (1). Beaucoup de ses contemporains le crurent aussi. Le même reproche est adressé à Palamas de la part du meilleur de ses investigateurs occidentaux, le P. Jugie. « Le système de Palamas est incontestablement une nouveauté dans l'histoire de la théologie byzantine. On n'en trouve nulle part l'équivalent dans la pensée antérieure» (2). Mais il n'est que de contrôler attentivement toutes les innombrables citations d'œuvres patristiques que donne Palamas lui-même ainsi que les tomes hagiorite et synodal pour découvrir la complète justification de ses vues théologiques. Toutes ses constructions reposent sur la tradition de l'Église et sa théologie continue l'esprit de la tradition patristique. Nous omettons la question de l'ascèse même du mouvement hésychaste, ses méthodes et ses principes ; ses racines plongent profondément dans l'antiquité du monachisme oriental. L'hésychasme en tant que méthode de prière intérieure continuelle, de purification du cœur, de sobriété de l'esprit, est aussi vieux que la retraite monastique et le recueillement.

3. — Une plus ample connaissance du palamisme non seulement fera évanouir tout doute sur son orthodoxie et sur son caractère traditionnel, mais fera clairement discerner quels sont ceux qui l'ont rejeté et les raisons de cette fin de non recevoir. Un même état d'esprit unit les adversaires de Palamas au XIVe siècle et ceux qui s'élèvent contre lui de nos jours. Il a eu comme adversaires en son temps tous ceux qui en théologie préfèrent la méthode rationnelle à la voie mystique. Barlaam, Akyndinos, Nicéphore Grégoras, Démétrius Cydonès et son frère Prochoros, Métochite et d'autres byzantins cultivés de cette époque, furent tous plus ou moins sous l'influence du rationalisme

(1) *Epist.* 9 (*τῷ Μανικαΐτῃ*) et 10 (à une personne inconnue) Édit. *Les Belles Lettres*, Paris, 1930, p. 20-25.

(2) *Palamas*, Dict. Théol. cath. t. XI, col. 1758 ; 1761

et de la scolastique. Démétrius Cydonès en particulier, fut l'introducteur de saint Augustin et de saint Thomas d'Aquin dans la société byzantine qui jusque là n'avait pas connu du tout les œuvres de l'évêque d'Hippone et n'avait pas eu l'occassion de se familiariser avec le thomisme. Et de nos jours, les attaques dirigées contre Palamas dans les publications catholiques, nous en sommes convaincus, ne se font pas tant d'un point de vue confessionnel. Le palamisme se distingue de la théologie occidentale non pas tant en raison de ses différences dogmatiques que par la méthode mystique dont il fait usage en théologie. Il n'est pas difficile de concilier le catholicisme romain avec le palamisme, mais il est impossible de l'introduire et de le loger dans les formes rigides du thomisme. Le désir de limiter la définition de Dieu au concept d'acte pur ne peut naturellement pas ce concilier avec la théologie orientale antinomique du XIVe siècle. Mais nous sommes persuadés qu'on peut découvrir également chez les mystiques occidentaux les mêmes expressions qui blessent l'oreille du théologien systématique et qu'on les trouve tant chez Palamas, Siméon le Nouveau Théologien, Maxime le Confesseur, les écrits aréopagitiques, Clément d'Alexandrie, etc.

Le langage et les figures dont font usage les mystiques catholiques les plus orthodoxes, par exemple saint Jean de la Croix, s'accordent parfaitement avec la manière de parler des écrits aréopagitiques et de Palamas, mais sont probablement l'objet d'une attitude hostile de la part des théologiens qui se limitent aux formules thomistes. L'accusation de diviser la divinité est sans fondement. Ce n'est pas la divinité qui est divisée, c'est nous qui introduisons dans nos réflexions théologiques les distinctions imparfaites et inadéquates de notre pauvre vocabulaire humain. Le théologien mystique sait que sa parole ne peut embrasser adéquatement ni exprimer ce qui ne peut être contenu par

notre conscience. Les mots qu'il emploie ne sont point des expressions adéquates par rapport à Dieu, mais de faibles essais pour représenter ce que Dieu révèle au regard mystique de l'ascète exercé par la prière. Et n'est-ce pas un signe révélateur de ce que nous avons dit de l'insuffisance radicale des formules thomistes nettes que par exemple ce jugement d'un des critiques de la théologie de Grégoire Palamas : « Nous avons été amenés... à distinguer entre ce qu'il est convenu d'appeler l'Essence physique de Dieu et son Essence métaphysique. La première est ce que Dieu est en réalité. La seconde n'est que l'attribut dont, *selon notre manière de comprendre*, nous pouvons logiquement déduire pour les autres » (1) (je souligne, C. K). La divinité n'est pas divisée du fait, c'est évident puisque ces expressions ne sont que nos concepts que nous introduisons non pas dans la divinité mais dans nos jugements. Le même écrivain catholique ne divise pas la divinité quand parmi les attributs divins il distingue « les attributs quiescents, les attributs opératifs, les attributs communs » (2). Il distingue aussi « les distinctions réelles et les distinctions de raison, et dans les premières les distinctions réelles majeures et réelles mineures, modales, formelles et dans les secondes, les distinctions de raison virtuelle et de pure raison » (3). La théologie apophatique et antinomique — c'est la théologie de la majorité des Pères — la théologie mystique, la théologie que suppose la Liturgie orthodoxe, rentre difficilement dans les cadres du thomisme. Aussi, pour les partisans de ce dernier système, se présente-t-elle comme une « étrange théologie » et comme un « non-sens philosophique » (4). Il faut croire que la tendance

---

(1) S. GUICHARDAN, *Le Probème de la simplicité divine en Orient et en Occident aux XIVe et XVe s.* Lyon, 1935, p. 96 ; cfr p. 21.

(2) *Ibid.*, p. 99.

(3) *Ibid.*, p. 42.

(4) JUGIE, *op. cit.*, col. 1750 ; 1765 ; 1755 ; 1805.

« irénique » de la pensée occidentale, qui cherche le rapprochement avec le trésor de la théologie orientale et qui a déjà beaucoup découvert, trouvera d'autres termes et une autre appréciation à l'égard de ce que l'Orthodoxie orientale conserve comme un dépôt sacré et vénère tant dans sa théologie et que dans sa liturgie.

4. — Il faut cependant convenir que quelques expressions de Palamas ont été trop audacieuses, pour ne pas dire malheureuses, et pour cette raison ne furent pas assimilées. Donnons comme exemple sa fameuse « divinité supérieure et inférieure » : *ὑπερκειμένη καὶ ὑφειμένη θεώτης* (1). L'expression est de toute évidence peu commode en théologie. Mais il suffit de se rappeler que saint Grégoire de Nazianze a appelé notre âme un écoulement de la divinité (*ἀποῤῥοὴ τοῦ θεοῦ*), que saint Athanase a parlé d'une hypostase unique de la Sainte Trinité, que saint Cyrille d'Alexandrie s'est longtemps tenu à la formule apollinariste ambiguë *μία φύσις τοῦ θεοῦ λόγου σεσαρκομένη*, — toutes expressions imprécises qui furent abondonnées ultérieurement. En outre la manière de parler des écrits aréopagitiques, de saint Maxime le Confesseur et de saint Siméon le Nouveau Théologien abondent en expressions osées qui ne peuvent être comprises que comme des essais imagés en vue d'exprimer l'ineffable et non pas comme des expressions théologiques incontestables. D'ailleurs, le P. Jugie lui-même témoigne que cette expression « divinité supérieure et inférieure » ne se maintint pas dans la suite et ne se retrouve pas chez les successeurs de Palamas (2). Pour ne pas multiplier les citations, il suffit de renvoyer à une série d'expressions moins heureuses et confuses chez Gré-

(1) *Tomos syndal* 1351. P. G., 151, 726 C ; 745 C. Cfr *Deuxième lettre à Akyndinos.*

(2) *Op. cit.*, col. 1795.

goire Palamas, du genre de συμβεβηκός πως (1) ou de « substance divine imparticipable et en un certain sens parcipable » (2).

En outre beaucoup d'attaques contre Palamas depuis celles de Cydonès (3) et jusqu'aujourd'hui, ont été faites contre sa distinction du concept de « Dieu » et de « divinité ». Aussi bien dans le *Theophanes* (4) et que surtout dans le *Tomos* synodal de 1351, la distinction suivante est exprimée : Dieu — c'est la substance, c'est l'agissant (ἐνεργοῦντα), — mais la Divinité ce sont ses énergies (5). « L'énergie divine et incréée est appelée Divinité par les saints Pères » (6). Il ne faut nullement comprendre cette distinction comme quelque séparation dans la Sainte Trinité, ou comme un dythéisme ou un polythéisme, ce que ses contemporains reprochaient constamment à Palamas (7). Cette distinction, avouons-le, n'a pas été suffisamment expliquée par Palamas. Elle risque d'embrouiller, mais il n'y a pas là d'hérésie. Le P. Jugie voit ici l'erreur qui fut condamnée chez Gilbert de la Porrée au concile de Reims en 1148 (8) : cette accusation ne nous convainc pas. D'autre part, cette distinction que Palamas introduit entre Dieu et divinité n'a rien de commun avec la même distinction chez Maître Eckhart, contemporain de Palamas (1260-1327). Si pour Eckhard Dieu et la divinité sont « distincts comme le ciel et la terre » et si Dieu est en quelque sorte un produit de la divinité ; si « ohne die Welt war die Gottheit nicht

(1) C. 135, col. 1216 C.
(2) P. G., 150, 932 D ; 936 D ; cfr 924 C.
(3) *Epist.* 9, p. 20-23.
(4) Col. 928 A ; 945 BC.
(5) P. G., 151, 730C ; 725D ; 731C.
(6) *Ibid.*, col. 742 B. Cfr les références à S. Basile le Grand, Anastase le Sinaïte, Grégoire de Nysse, Le pseudo-Denys, etc. *Ibid.*, col. 742-745.
(7) Cydonès, *l. c.* Cfr *Theoph.*, col. 925-928. C. 125, col. 1298 D.
(8) *Op. cit.*, col. 1764.

Gott », et que « Dieu » est un concept corrélatif à la créature et un produit de la divinité ; si entre Dieu et la créature il y a seulement une différence hiérarchique et non ontologique ; si en conséquence la doctrine trinitaire du célèbre mystique allemand est imprégnée d'un subordinationisme cosmologique et d'un panthéisme très spécial, il n'y a rien de tel chez Palamas. Si la divinité se distingue chez lui de Dieu, c'est seulement dans l'ordre dialectique, c'est là une manière de s'exprimer qui lui est propre. La « Divinité », c'est ce qui a toujours été et est tourné vers la créature. La divinité, ou autrement dit l'énergie de Dieu, est éternelle et incréée et ne se distingue en rien *substantiellement* de Dieu. Palamas ne peut jamais dire « Gott wird und vergeht ».

Aussi les deux philosophies mènent-elles à des conclusions pratiques entièrement différentes. Chez Eckhart à l'acosmisme, à l'immersion de l'âme dans le nirvâna de la divinité. Chez lui, l'âme est dépouillée même de Dieu. D'où l'importance chez lui de l'expression : « Abgeschiedenheit ». Chez Palamas, à une attitude transfigurée envers le monde et à la divinisation de l'homme c'est-à-dire à une union à Dieu sans perte de la vie personnelle, autonome et éternelle (1).

Voici ce que nous dirons en conclusion de cette brève esquisse des vues théologiques (principalement trinitaires et cosmologiques) de Palamas.

Chez lui l'union du principe apophatique, en tant que point de départ de tout le processus théologique, avec les données de la raison d'une part, et d'autre part l'accord

---

(1) Pour plus de détails sur Meister Eckhart : S. BULGAKOV, *Svět Nevečernij*, p. 160 suiv. FRIEDRICH UEBERWEG, *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, t. II Berlin, 1928, p. 561-571. RUDOLF EISLER, *Philosophen-Lexikon*, Berlin, 1912, p. 14 suiv. VERNET, *Eckart*. Dict. Theol. cath. t. VI, col. 2057-2081. W. PREGER, *Geschichte der deutschen Mystik im Mittelalter*, Leipzig, 1874. R. OTTO. *Westöstliche Mystik*, Gotha, 1926.

de l'expérience mystique avec les arguments philosophiques, permettent de toucher et de surmonter tous les difficiles problèmes théologiques, qui auraient été autrement insolubles. En effet, les impasses du rationalisme en théologie trouvent leurs solutions dans les antinomies de la théologie mystique. Il ne faut pas craindre d'accepter l'antinomie et de ressentir le vertige devant les abîmes de la théologie. Ces abîmes renferment le mystère devant lequel notre intelligence se tait.

ARCHIMANDRITE CYPRIEN KERN.

Une conférence « confessionnelle » : La conférenee d'Osby en Suède.

(Août 1946) (1).

Le mouvement œcuménique prend à l'heure actuelle une ampleur toujours plus grande, dont un tour d'horizon rapide permettra de relever les tendances dominantes, qui se caractérisent par la diversité des méthodes et, plus encore, par les fins très différentes qu'elles assignent au travail œcuménique.

Le mouvement *Life and Work* représente la tendance la plus ancienne ; sa conception est fondée sur des théories libérales et nominalistes qui relèguent le dogme à une place secondaire et font consister le devoir essentiel de tous les chrétiens dans la vie chrétienne menée pour elle-même, et dans le travail de tous à l'avènement du Royaume de Dieu ; tout en restant attachés à des dogmes différents, les chrétiens pourraient collaborer ainsi à une œuvre commune. Dans cet ordre d'idées, se situe par exemple le manifeste américain signé par des catholiques, des protestants et des juifs, que publie *Unitas*, revue catholique romaine (2). Il insiste sur quelques principes humanitaires et s'élève contre les régimes totalitaires.

Mais il est trop clair que l'intérêt et la valeur de ce point de vue reste bien restreint et, au sein de *Life and Work*, les divergences dogmatiques ne tardèrent pas à réapparaître ; de ce mouvement ne pouvait pas sortir l'unité de l'Église.

---

(1) Il est inutile de présenter le Dr. Gunnar Rosendal à nos lecteurs. Ils feront facilement eux-mêmes certains redressements terminologiques qu'impose la doctrine catholique, et apprécieront l'intérêt méthodologique de ces pages, pour lesquelles la rédaction remercie leur auteur (N.D.L.R.)

(2) *Due movimenti internazionali*, dans *Unitas*, I (1946), nº 1, p. 99-101.

La tendance *Faith and Order* est plus réaliste et contient effectivement des possibilités en vue de l'unité, car elle prend conscience des divergences dogmatiques et en fait état jusqu'à un certain point. Aussi n'est-ce pas dans ses principes directeurs que réside le point faible de sa méthode, mais bien plutôt dans un état de fait : en pratique, en effet, ce ne sont pas des Églises qui se rencontrent pour discuter leurs positions respectives, mais des écoles théologiques ; ce ne sont pas les documents officiels des Églises qui servent de base, mais les conceptions personnelles des divers conférenciers. C'est ce qui explique les médiocres résultats de ce mouvement dans le domaine propre du travail pour l'unité.

L'un comme l'autre, les mouvements *Life and Work* et *Faith and Order*, ont toutefois créé une atmosphère nouvelle d'intérêt et de sympathie réciproques, renversant les barrières et faisant prendre conscience à chacun des réalités du travail œcuménique. Grâce à cela, la tâche que se sont assignés d'autres mouvements, aux méthodes de travail assez différentes, s'en est trouvée facilitée ; un gain positif en faveur de l'unité a donc été réalisé.

Il faut mentionner maintenant une troisième tendance, celle qui préconise en matière unioniste, la méthode « liturgique ». Le *Fellowship* des saints Alban et Serge en est un élément particulièrement représentatif ; il l'a manifesté aux conférences de High Leigh tout spécialement. Le but de ces conférences est de nous révéler les uns aux autres sous notre aspect spécifiquement chrétien ; c'est-à-dire en tant que membres véritables des Églises, et cela par une participation réciproque à la vie liturgique de ces différentes Églises. L'on pense arriver ainsi à découvrir de ce côté une base commune de travail unioniste. Car la liturgie s'élève au-dessus de la tâche sociale de l'Église, et dépasse même son rôle dogmatique pour exprimer sa vie même, tant naturelle que surnaturelle, et nous livrer par

là son essence. C'est en voyant une Église agir dans le domaine qui est proprement le sien, que l'observateur étranger prendra conscience de ce qu'elle est véritablement, c'est-à-dire non de façon spéculative *ni* par l'intermédiaire de formulaires dogmatiques, mais par le contact direct, intuitif, d'une participation à la vie même de l'Église, dans ce qu'elle a de plus essentiel, dans ses relations avec Dieu, avec la Sainte Trinité, ce qui est bien le propre de la Liturgie. Par cette méthode, un membre de l'Église suédoise, par exemple, atteindra ainsi l'essence même de l'Église orthodoxe, en participant à sa liturgie dans une attitude respectueuse, faite de révérence et d'adoration.

Il y a là un grand fond de vérité, mais encore faut-il souligner que si ce contact liturgique constitue une étape très importance, elle n'en reste pas moins une phase préparatoire . prendre conscience du mystère de la Sainte Trinité par l'intermédiaire d'une Église qui nous est étrangère, et du trésor spirituel que nous a révélé ce contact, créera en nous de la sympathie, de l'amour, de la vénération pour cette Église ; mais, pour bienfaisants que soient des sentiments, ils ne peuvent constituer pour le travail unioniste une base véritable que seules des valeurs dogmatiques peuvent fonder, car en définitive le problème de l'unité reste toujours le problème de la vérité.

* * *

Sans vouloir nier la valeur relative des méthodes que nous venons d'exposer, il s'avère donc nécessaire toutefois d'en inaugurer une nouvelle qui les compléterait en mettant l'accent sur ce que l'on pourrait appeler la tendance « confessionnelle ». Confessionnelle, en effet, car elle se propose, à la fois, de faire exprimer par chaque Église un enseignement propre avec le plus de clarté possible et, réciproquement, de faire découvrir et comprendre à chaque Église

l'enseignement des autres Églises. Seules constitueront donc l'élément de base de ce travail les documents présentant un caractère officiel : actes des conciles, décisions synodales, à l'exclusion par conséquent de tout document émanant de personne privée quelle que soit son autorité.

Grâce à ce travail, bien des malentendus pourront disparaître ; rancœurs anciennes, préjugés accumulés et durcis par les siècles s'évanouiront peu à peu et chacun finira par voir clair dans les positions de son partenaire.

C'est ainsi que l'on constatera, par exemple, qu'il existe une différence réelle entre la notion qu'a l'Église catholique romaine de la justification et la conception que s'en fait l'Église suédoise ; mais l'on verra aussi que cette différence est beaucoup moin accusée et catégorique que ne nous l'ont enseigné les théologiens controversistes des siècles passés. L'accord se fera sur la primauté du Pape quand on aura une idée exacte de ce qu'est l'Église universelle, et d'autre part l'on verra mieux en quoi résident les divergences quand il s'agit de définir cette primauté.

Mettre en lumière les positions théologiques de chaque Église, faire tomber les faux obstacles pour reconnaître et circonscrire les oppositions doctrinales réelles, réduites à leurs justes proportions, c'est là déjà un pas dans la voie de l'unité.

Car aujourd'hui il nous arrive encore trop souvent de discuter des points qui sont moins des problèmes confessionnels que des questions de « protestantisme mutuel ». Il y a dans chaque Église une sorte de protestantisme qui entend protester pour le plaisir de protester, et c'est là la théologie controversiste, celle qui se plait à souligner l'*Eigenart*, l'*Originalität*, l'*Ursprünglichkeit* de chaque point de vue, et qui tend à l'individualisme.

La théologie œcuménique, par contre, partant des documents officiels de chaque confession, s'efforce d'en découvrir la catholicité. C'est dans le caractère catholique d'un

document qu'elle se complait, car catholicité et œcuménicité sont filles d'un même esprit.

* * *

Ce long préambule à notre sujet a voulu faire ressortir ce que présentait de nouveau vis-à-vis des anciennes tendances, la méthode inaugurée à la conférence œcuménique d'Osby au mois d'août de l'année passée (1). Si l'on a insisté quelque peu sur les inconvénients que présente pour un travail unioniste solide un pragmatisme trop aveuglément optimiste ou un individualisme impénitent, c'est qu'ils ont entravé tous les efforts unionistes tentés jusqu'ici. A Osby, nous les avons retrouvés sous des formes diverses et c'est contre eux qu'il faudra lutter pour faire œuvre utile (2).

La méthode « confessionnelle » était donc à la base de la conférence d'Osby (3). L'un des participants la schéma-

(1) Suède méridionale.

(2) Les participants étaient en nombre restreint, et il en devrait toujours être ainsi pour assurer au travail un meilleur rendement. C'étaient du côté catholique romain Mgr B. D. Assrasson, d'Helsingborg (Suède) ; du côté orthodoxe, le R. P. Georges Karmla, Prévôt (Esthonie) et le directeur Michel Hoffman de Viggbyholm (Suède) ; d'autre part, le Rev. C. B. Moss, D.D. d'Abingdon (Angleterre), le Rev. J. N. Cockburn, Prévôt de la Cathédrale d'Édimbourg, l'architecte R. Stevenson (Écosse), les Rev. T. Lissner, Börje Barsöe, Tage Lunn et Hans Justesen (Danemark). Les Rev. Aksel Solbu et O. Saverud (Norvège), le *Cantor* Thorston Stenius de Helsingfors (Finlande) et les prêtres suédois : Lechard Johannesson, D. D., Baron Kjell Barnekow, D. D., Folke Westrup, Sune Larsson, Hans Eriksson, H. Wenemark, Hugo Wilny, Lic. th.

(3) Cette conférence était avant tout de caractère dogmatique « confessionnel », mais l'élément liturgique eut sa place aussi ; spécialement les deux premiers jours, durant lesquels se déroulèrent dans une église comble de magnifiques cérémonies : processions avec croix, chandeliers et bannières ; messes solennelles accompagnées d'un chant choral excellent et varié. Durant la conférence, la prière, l'office, la messe rythmaient chacune de nos journées : De 7 h. 30 à 8 h. 30, l'on vaquait à la prière privée et à la

tisa par une heureuse comparaison géométrique : il traça sur le sol deux cercles tangents qui représentaient les positions respectives de nos Églises l'une vis-à-vis de l'autre. Tout membre de l'une peut, en lui restant loyal, y occuper une position extrême qui correspond. sur nos cercles au lieu diamétralement opposé à leur point tangeant ; mais il peut aussi, sans trahir sa confession, occuper un point très voisin du point de contact des deux Églises, voire même ce point commun. Telle est la position unioniste.

Un autre membre de la conférence objecta alors que, pour son compte, il entendait bien rester au centre de son Église, — libre à lui, évidemment d'en rester là ; mais avec justesse, on lui fit remarquer qu'au jour où Dieu, qui a créé et sauvé le monde entier, l'enfermera dans son immense circonférence, le centre en sera précisément ce point de contact de tous les autres cercles qui figurent les différentes Églises. Ce point central où réside Dieu, c'est là la position, le lieu géométrique de l'œcuménisme.

Le but de notre réunion était d'arriver à préciser les points qui nous divisaient et par là de faire ressortir ce que nous avions de commun. Aussi alla-t-on d'emblée à l'essentiel, aux problèmes dogmatiques. A nos deux entretiens quotidiens, divers conférenciers se succédaient. Dès le troisième jour (5 août), on aborda le problème *Foi et Justification*, puis le lendemain, *Grâce et Liturgie* ; enfin le cinquième jour, *Apostolat individuel et Apostolat paroissial.*

Nous ne pouvons évidemment rapporter ici en détail les résultats obtenus, dont la valeur reste encore stricte-

méditation, puis suivaient matines, laudes et la messe de communion dont il faut souligner l'importance. Nos entretiens de trois heures chacun (de 11 h. à 14 h. et de 15 h. à 18 h.) étaient ainsi encadrés par la prière commune et éclairés par la grâce du Christ, que nous recevions dans son Corps et dans son Sang. A 14 h. nous récitions sexte, à 19 h. 30 les vêpres qui étaient suivies d'un sermon et nous terminions notre journée à 20 h. 30 par les complies. On faisait usage, pour l'office et la messe, de la langue suédoise.

ment limitée aux quelques participants de la conférence, mais il s'en dégage pour le travail œcuménique, une conclusion d'une importance capitale : c'est que tout travail, pour être fructueux, doit avant tout être établi à partir des mêmes bases épistémologiques. Car les divers courants de la théologie actuelle supposent des substrats philosophiques très différents. C'est ainsi que la théologie de l'Église danoise, fortement influencée par Karl Barth, n'attribue pas aux concepts la même valeur que la théologie de l'Église catholique romaine ; il peut en résulter de gênants *quiproquos*. Les représentants danois, par exemple, semblaient ne pas pouvoir ni vouloir distinguer la *Fides qua* de la *Fides quae*, et répugnaient à considérer la foi comme un acte intellectuel.

En plus de cette divergence de positions, un autre malentendu provenait de ce que quelques participants se référaient constamment à Luther comme à une autorité officielle. Or Luther n'est pour aucune Église une autorité officielle, car il n'en est aucune qui ait reçu ses *Gesammelte Werke* comme documents confessionnels officiels. Ceci était aggravé d'autre part par ce que l'on appelle dans certains pays la « Renaissance luthérienne », qui crée une autre source de difficulté, et risque d'entraver le travail œcuménique d'aujourd'hui, car elle est une porte ouverte à une nouvelle invasion de l'individualisme. La personnalité de Luther prête en effet à des interprétations bien différentes dont un examen superficiel de la théologie de cette « renaissance » permet de se rendre compte rapidement.

Ces constatations font ressortir encore notre principe de base ; l'on doit avant tout s'en tenir aux documents confessionnels officiels qui eux seuls doivent faire autorité. Alors seulement une progression normale de la conférence sera possible, et l'on parviendra sinon à l'accord complet sur tous les points, du moins à une convergence toujours plus grande.

La conférence se termina en toute simplicité ; on ne rédigea pas de protocole statuant sur les différents points étudiés ; encore moins, évidemment, de rapport officiel, et l'on ne prit pas non plus de résolutions précises pour l'avenir. Nous n'en étions encore qu'à une première expérience dépourvue de tout caractère officiel et les quelques résultats qu'elle nous avait donnés nous suffisaient. Ajoutons même que c'est avec joie que nous avons découvert combien, malgré les apparences, nous étions proches les uns des autres, et combien, sans le vouloir les minimiser, nos divergences étaient de peu d'importance ; il était souvent facile de les remettre à leur véritable place, de délimiter exactement leurs contours et de faire ressortir par là avec d'autant plus de force, tout ce sur quoi nous étions d'accord, tout ce que nous possédions vraiment en commun. Et il y a dans de telles découvertes une joie pleine de gratitude envers la Providence, qui comble ceux qui ont voué le meilleur d'eux-mêmes à la cause de l'Unité.

Nous pensons nous réunir à nouveau l'été, en vue de semblables entretiens. Nous les recommandons ainsi que nous-mêmes, aux prières de nos lecteurs dont nous connaissons la fraternelle sympathie.

GUNNAR ROSENDAL.

Chronique Religieuse.

L'ÉGLISE DE L'UKRAINE OCCIDENTALE.

En décembre 1945 l'Église catholique en Ukraine occidentale commémora le 350e anniversaire de son rattachement à Rome. Avant de reprendre le reportage des épreuves auxquelles cette Église est exposée depuis les prouesses de l'Armée rouge victorieuse, arrêtons-nous quelques instants, en guise d'introduction, à l'encyclique *Orientales omnes*, écrite à cette occasion (1).

Le Saint-Père commence par dire que l'éloignement des Églises orientales de l'unique troupeau a été toujours péniblement senti par les pontifes romains, qui, « nullement poussés par des intérêts humains, mais seulement par la divine charité et par le désir sincère du salut commun » (Léon XIII), les ont invités sans cesse à revenir le plus tôt possible à l'unité abandonnée. Car, ils « savent bien, par expérience, l'abondance des fruits qui résulteront pour le monde chrétien universel, de cette réintégration heureusement effectuée, aussi bien que, d'une façon spéciale, pour les Orientaux eux-mêmes. En effet, de la pleine et parfaite union de tous les chrétiens ne peut dériver qu'une grande croissance du Corps mystique de Jésus-Christ et de chacun de ses membres ». Pie XII dit ensuite, en citant encore Léon XIII, qu'une telle union n'implique aucun abandon de rites ou de coutumes légitimes, aucune suppression du droit ou des privilèges patriarcaux, etc. En attendant l'heureux jour du retour à l'unique bercail de tous les peuples

(1) La *Documentation catholique* du 14 avril 1946 contient une traduction française du texte latin paru dans les *A. A. S.*, t. 38, 1946, p. 33-64.

de l'Orient, le Pape constate avec joie « que de nombreux fils de ces régions, ayant reconnu la Chaire du bienheureux Pierre comme la roche de l'unité catholique, continuent avec une très grande tenacité à défendre et à renforcer cette même unité ». Mentionnant l'événement de l'entrée de l'Église ruthène dans la communion du Siège apostolique, le Saint-Père s'adresse non seulement aux fidèles de cette Église, mais à tous les catholiques du monde : « soit afin qu'ils rendent à Dieu de perpétuelles actions de grâces pour cet insigne bienfait, soit afin qu'ils le supplient avec Nous de vouloir, dans sa bonté, soulager et adoucir les angoisses et anxiétés présentes de ce très cher peuple, de protéger la sainte religion qu'il professe, de maintenir sa constance et de conserver sa foi intacte ». Ensuite est rappelée succinctement mais substantiellement l'histoire de l'union, avec ses vicissitudes « tantôt joyeuses, tantôt bien tristes ». Toute la pénible problématique née de la désunion entre l'Orient et l'Occident chrétiens, y apparaît avec évidence. Mais grands ont été les bienfaits que le peuple ukrainien a tirés de l'union : « En répondant, comme il est juste, à cette question Nous croyons faire chose très opportune et très utile, étant donné surtout que ne manquent pas les adversaires et les négateurs les plus acharnés au sujet de cette union de Brest-Litovsk ». L'encyclique expose comment le Saint-Siège s'est montré toujours désireux de protéger et de garder intacts les rites du pays, malgré les tendances contraires. La nouvelle édition des livres sacrés, pour laquelle on s'est efforcé de redonner aux rites liturgiques leurs formes anciennes et vénérables, en est une nouvelle preuve. Le Saint-Père attire l'attention sur la lettre du 23 février 1595 de Clément VIII, prescrivant que la nomination régulière des évêques suffragants ukrainiens fût confirmée par le métropolite, suivant l'antique discipline de l'Église orientale. Par l'union avec le Siège apostolique la communauté ruthène est insérée

intimement dans la vie catholique de l'Église, vivant de sa vérité, dont elle est éclairée, et participant à sa grâce. Alors « qu'avant le retour à l'unité les frères dissidents eux-mêmes avaient à se plaindre que dans ces régions la sainte religion avait été dévastée », on eut, contre toute prévision humaine, « la chance d'obtenir que non seulement cette unité tant souhaitée surmontât toutes les tempêtes contraires, mais encore qu'elle sortît victorieuse de la lutte, plus vigoureuse et plus forte ». L'activité apostolique et sociale des religieux et des religieuses est tout particulièrement soulignée, ainsi que l'effort déployé par la hiérarchie pour le progrès des sciences sacrées, des études en général, de la presse de tout genre, pour le développement des beaux-arts, etc. Le Saint-Père parle ensuite d'un autre avantage « de non moindre importance et utilité », que le peuple ruthène a retiré de son union avec le Siège apostolique : « l'honneur de posséder une phalange éminente de confesseurs et de martyrs, qui, pour conserver intacte la foi catholique et leur totale fidélité au Pontife romain, n'hésitèrent pas à supporter toutes sortes de misères et à affronter la mort elle-même ». La figure du métropolite André Szeptyckyj est évoquée parmi ceux qui dans les derniers temps ont manifesté « leur fermeté d'âme et leur constance à conserver la foi catholique, à défendre l'Église et sa liberté sacrée ».

La dernière partie de l'encyclique traite de l'état actuel de l'Église ukrainienne. « Dans les circonstances présentes, Notre cœur paternel éprouve une profonde angoisse en voyant une nouvelle et furieuse tempête menacer cette Église. Les renseignements parvenus jusqu'à Nous sont peu nombreux, il est vrai, mais ils suffisent à remplir à juste titre Notre âme de préoccupation et d'anxiété ». Le Pape déplore les motifs politiques qu'on évoque pour justifier les agissements contre les catholiques et désapprouve ex-

plicitement l'attitude du patriarche de Moscou (1). L'histoire ne permet point de se faire des illusions sur les forces destructives qui militent contre l'Église : « Malheureusement les faits que Nous avons rappelés plus haut dans cette lettre, ont profondément et douloureusement affaibli et presque détruit Nos espérances et Notre confiance pour ce qui se rapporte aux régions de la Ruthénie. C'est pourquoi, les moyens humains semblant se révéler impuissants dans de si graves calamités, il ne reste plus, Vénérables Frères, qu'à prier instamment le Dieu très miséricordieux qui « rendra justice aux opprimés et vengera les pauvres » (Ps. 139, 13), afin qu'Il veuille, dans sa bonté, apaiser cette terrible tempête et y mettre enfin un terme ». L'encyclique se termine par une puissante exhortation à la vigilance au milieu des pièges de toutes sortes tendus à la foi et à la fidélité envers l'Église-Mère.

* * *

C'est dans la suite, au mois de mars de l'année dernière, que le grand coup a été fait. Il fut préparé par le « Comité d'initiative pour le passage des grecs-catholiques à l'Orthodoxie » (2), dont deux membres avaient été auparavant sacrés évêques, à Kiev, le 25 février.

Dans le *Journal du Patriarcat de Moscou* (3) on peut lire que le 20 février un groupe de prêtres pour le rattachement à l'Église Orthodoxe russe arriva à Kiev. En vue de leur promotion

---

(1) Il y est fait allusion à la lettre du Patriarche, alors nouvellement élu, invitant le clergé et les fidèles de l'Église gréco-catholique en Ukraine occidentale à se rattacher à l'Église Orthodoxe russe. On y lit entre autre : « Rompez les liens qui vous lient au Vatican ; par ses méthodes habituelles il vous conduit à l'obscurité et dans la ruine spirituelle ; à présent il veut vous faire tourner le dos au monde entier, en vous armant contre tous ceux qui aiment la liberté ».

(2) Cfr Chronique, 1946, p. 70.

(3) Cfr *JPM*. 1946, N° 4.

épiscopale les prêtres Antoine Pelveckyj et Michel Melnik reçurent la tonsure monastique au monastère des Cryptes. Le premier fut nommé pour les paroisses du diocèse de Stanislavov, l'autre pour celles de Samboro-Drogobyč. La consécration eut lieu à la cathédrale de Vladimir par l'exarque de toute l'Ukraine Jean, assisté des évêques Macaire de Lvov et Tarnopol, et Nestor de Muka e v et Užhorod.

Ce fut le préambule du concile qui s'est tenu ensuite sous la présidence du Dr. Gabriel Kostelnik, dans l'église Saint-Georges à Lvov, le 8 et 9 mars. Selon le même numéro du *Journal* patriarcal, qui est presque entièrement consacré à cet événement, 204 ecclésiastiques et une douzaine de laïcs y assistèrent (1). Furent présents à la première séance les évêques Macaire et Nestor, accompagnés de l'administrateur des affaires de l'Exarchat ukrainien, le protoprêtre Constantin Ružickyj.

Le Dr. Kostelnik, le grand protagoniste du mouvement, a fait une longue conférence à cette occasion, laissant une « forte impression ». Il y est question du « joug » et de l'« orgueil satanique » des papes. « Est-ce que nous continuerons encore maintenant à vivre et à travailler au nom d'un monde romain depuis longtemps passé et étouffé, au lieu de travailler pour la gloire, la gloire, la gloire... à nous ! » — « Une nouvelle époque historique commence — une époque d'épanouissement des races slaves ». — « Dans tous les discours, dit le *Journal*, apparaissait une et même pensée, une et même décision : quitter Rome, retourner à Kiev ».

Voici encore ce qu'a dit le prêtre Joseph Grivnak (p. 9) : « Ce peuple (de Galicie), les papes l'ont mené au Golgotha, et là ils l'ont crucifié. Et tandis que durant la dernière guerre le sang humain coulait à flots, le pape de Rome s'allia à Hitler pour enfermer tous les Russes dans le latinisme. Mais ce fut sans succès ».

---

(1) Le clergé catholique ukrainien comptait environ 2700 prêtres, dont 500 environ étaient déjà en prison, parmi lesquels la plupart des trois cents signataires de la lettre de protestation, que le clergé de l'archidiocèse de Lvov adressa le 11 juillet 1945 à M. Molotov. Cfr *l. c.* p. 68. Selon PAUL B. ANDERSON (dans *LC.* 8 sept. 1946) les 204 prêtres en question auraient été réordonnés par l'exarque Jean de Kiev, à Lvov, en mai de l'année dernière.

Il était naturel que ce *Sobor* en arrive aux quatre résolutions suivantes : 1° Liquider l'Union de 1595 ; 2° Se détacher de Rome ; 3° Retourner « à la foi orthodoxe des ancêtres » ; 4° S'unir à l'Église Orthodoxe russe. — Le 9 mars a eu lieu l'« abjuration des erreurs romaines » et le transfert du pouvoir du « Comité d'initiative » à l'exarque ukrainien, qui fut reconnu être en fait le premier métropolite de Galicie. Tout cela fut scellé par une concélébration liturgique, le dimanche 10 mars.

Significative est la lettre adressée pour la circonstance au patriarche de Moscou, dans laquelle il est de nouveau question du « joug séculaire » et « des prétentions de Rome, auxquelles seulement aujourd'hui, grâce aux grandes victoires de l'Union Soviétique, on peut ouvrir les yeux des frères aveugles ». « Cependant, y lit-on encore, nous n'oublions pas que notre concile est plutôt le début de l'œuvre par nous commencée, que son achèvement. Nous devons encore vaincre beaucoup d'obstacles pour que la sainte Orthodoxie triomphe dans chaque paroisse de notre Église ». La lettre exprime la crainte que chez certains, et surtout parmi les religieux et les religieuses, les racines du passé ne se laissent que difficilement arracher. « Car depuis l'enfance ils ont été aveuglés par la gloire de l'Église romaine ». Un télégramme fut envoyé au patriarche de Constantinople et un autre, où on parle de la « dictature de Rome dans le monde chrétien », au généralissime Joseph Staline, qui est remercié de sa « grande réalisation : la réunion des pays de l'Ukraine ».

On a déclaré à Rome de ne pas avoir été officiellement informé de la décision prise par l'assemblée en question. Les milieux religieux se contentent de rappeler les paroles de l'encyclique *Orientales omnes*, à savoir que tous les membres de l'épiscopat ukrainien catholique avaient été arrêtés par les autorités soviétiques et mis dans l'impossibilité de se prononcer officiellement. Comme l'on sait, l'encyclique a provoqué des attaques de la part de Radio Moscou, ce qui a permis à la presse du Vatican de préciser encore une fois la pensée du Pape sur la liberté religieuse et son désaveu des actes de violence.

L'organe de la *Catholica Unio* a publié un document où le clergé ukrainien catholique fait une déclaration dont voici l'essentiel (1) :

... Le clergé catholique libre d'Ukraine occidentale considère de son devoir de faire connaître au monde ce qui suit, afin qu'on sache ce qui n'aurait pas dû se passer, et dans quelle forme de droit la « décision » du « Grand Concile » de l'Église uniate a été prise.

1. L'Église catholique d'Ukraine se trouve, depuis avril 1945, soumise au régime de la terreur la plus violente, de la part des autorités de police de la NKWD de si triste réputation. Depuis cette date, tous les évêques uniates ont été emprisonnés, le métropolite de Lvov, Mgr Joseph Slipyj, a été assassiné, l'évêque de Stanislavov Mgr Georges Chomyszyn envoyé à la mort, la plupart des dignitaires catholiques arrêtés ou assassinés, de nombreux ecclésiastiques et de fidèles déportés ou torturés à mort (2).

2. De nombreux dignitaires ukrainiens catholiques ont été invités par le commandement de la NKWD à se rendre à une séance d'information, mais depuis lors ils ont complètement disparu de la circulation.

3. ... Toute l'administration de l'Église catholique d'Ukraine, d'après les usages en vigueur dans l'Église catholique, a passé entre les mains d'une administration apostolique, qui ayant pu échapper à toutes les méthodes de terreur employées par la NKWD et sauvegarder ainsi sa totale indépendance, représente la seule autorité canoniquement régulière de l'Église catholique d'Ukraine.

5. Le « Grand Concile » de l'Église uniate est un de ces organes créés par la NKWD, mais qui n'a aucun droit à parler au nom du clergé ukrainien ni en celui des Ukrainiens catholiques...

6. Le clergé ukrainien catholique proteste, au nom des droits

---

(1) *C. U.* (Fribourg), mars 1946. Le document est daté de ce même mois de mars et porte le nom de Lvov comme lieu de provenance.

(2) Mgr Bučko visiteur apostolique des Ukrainiens en Europe occidentale, a dit lors d'une visite à Londres au mois de janvier dernier, que Mgr Slipyj est très probablement encore en vie. De même pour l'évêque fort âgé de Stanislavov. Cfr *T* 18 janvier 1947. Selon le même journal du 8 et 15 février a eu lieu en mars 1946, à Kiev, le procès des évêques catholiques ruthènes. Accusé d'activité contre-révolutionnaire le métropolite Slipyj aurait été condamné à 8 ans de prison. Mgr Čarneckyj, visiteur apostolique, Mgr Budka, auxiliaire du diocèse de Lvov, et Mgr Latyševskyj, auxiliaire de Stanislavov, chacun à 6 ans.

fondamentaux de l'homme, contre la persécution de l'Église, contre l'assassinat des évêques, prélats et prêtres de l'Église uniate, et contre l'arrestation et les tourments infligés aux catholiques.

7. Le clergé catholique indépendant d'Ukraine se déclare prêt à témoigner au péril de sa vie, de sa fidélité inébranlable à l'Église catholique. Il n'existe pas de méthode de terreur, ni, dans leur cynisme, de système pseudo-démocratique de meeting qui puisse être capable de briser notre fidélité à la foi.

....

Signalons ici que l'Église autocéphale orthodoxe ukrainienne en Allemagne, dans un concile formé de quatre archevêques et cinq évêques, tenu à Esslingen sur le Neckar le 17 mars 1946, a condamné la pression exercée sur les Ukrainiens catholiques, en y voyant une action antichrétienne et à but politique. La situation dans le diocèse de Przemysl semble, selon les dernières nouvelles, particulièrement précaire. Ce diocèse ruthène comptait avant la guerre 640 paroisses, 657 prêtres et 1.159.000 fidèles. Une grande partie du territoire de ce diocèse devint soviétique ; une petite partie avec la ville épiscopale (Przemysl) resta à la Pologne. L'évêque Josaphat Kocylovskyj fut arrêté une première fois le 21 septembre 1945 et tenu en prison pendant quatre mois à Rzeszov. Le 24 janvier 1946 il fut relâché et put retourner à son siège. Mais le 14 mai suivant une délégation russe vint lui proposer de se rendre « volontairement » en Russie. L'évêque répliqua qu'il n'était pas libre de changer de résidence. Le 26 juin on vint le chercher et le déporter avec sa curie et chapitre, malgré ses protestations. Le 27 juin furent arrêtés l'évêque auxiliaire Mgr Lakota et les chanoines Romain Rezytylo, Jean Kuzyra, recteur du séminaire, Nicolas Hrycelak, chancelier de la curie, et Kozlovskyj. On leur demanda de signer une déclaration selon laquelle ils partaient librement pour la Russie. Tous ont refusé de le faire. La résidence des deux évêques et les maisons des chanoines furent saccagées et tous leurs biens

publiquement vendus. Peu de prêtres restent dans le diocèse et les restants sont obligés de vivre en cachette. Les fidèles diminuent. Les déportés sont forcés d'abandonner leurs immeubles à la merci des bandes armées qui ravagent le pays (1). Des Carpathes jusqu'au Vlodzimierz elles pillent et incendient les campagnes où sont semées la terreur et la mort. Les villes seules sont épargnées à cause de la présence des soldats (2). — Le 15 mars 1946 le tribunal militaire soviétique de Lvov a condamné à 10 ans de travaux forcés Mgr Kajetanovič, vicaire général des Arméniens catholiques, accusé de collaboration avec les Allemands. Il est en prison depuis le 26 novembre. Avec lui furent condamnés le chanoine Kwapinsky et le prêtre Romaskan. Partout les prêtres restants sont molestés et publiquement stigmatisés comme « ennemis du peuple ». La Ruthénie subcarpathique a subi les mêmes persécutions, entre autre dans le district de Szerednye. A Beregszasz tous les prêtres ont été arrêtés (3). Mgr Théodore Romža, évêque auxiliaire du diocèse subcarpathique de Munkačevo, a été emprisonné en été dernier. — Dans le diocèse de Stanislavov la résistance à l'oppression semble très forte ; il y aurait un véritable maquis (4). Il ne resterait dans toute la Galicie qu'un petit nombre de religieux se cachant dans les forêts.

Lorsque la Tchécoslovaquie céda à l'URSS la Russie subcarpathique, de nombreux Ukrainiens de rite gréco-catholique quittèrent le pays et trouvèrent une nouvelle demeure dans les provinces sudètes au nord de la Bohême

(1) Jusqu'au 15 juin 1946 les orthodoxes et les gréco-catholiques d'Ukraine à l'ouest de la ligne Curzon ont été transférés vers l'Est : 64.000 de la province de Przemysl, 36.000 de Jaroslav et 30.000 de Ljubačov. Cfr *IKZ*, 1946, n° 4, p. 232.

(2) *SICO* 1 déc. 1946. Dans *The Eastern Churches Quarterly*, 1946, n° 8, on trouvera un récit détaillé de l'arrestation de Mgr Kocylovskyj et de son clergé.

(3) *T* 16 février 1946.

(4) *Ibid.* 13 avril 1946.

et en Moravie (Brno). Mgr Paul Goydič de Prešov a été nommé par le Saint-Siège évêque de tous les catholiques de rite oriental dans le territoire de la Tchécoslovaquie. En conséquence de la déportation de Mgr Werhun, Mgr Nicolas Wojakovskyj a été nommé administrateur apostolique pour les réfugiés ukrainiens en Allemagne. Il est assisté d'un représentant pour chacune des trois zones occupées (1). Pour les nombreux Ukrainiens et Blancs-Russes dans les autres pays de l'Europe le Saint-Siège a désigné comme Visiteur apostolique Mgr Jean Bučko, évêque auxiliaire de Lvov, qui étant en 1939 à Rome n'a pu rentrer depuis en Galicie (2). On estime le nombre des réfugiés ukrainiens, qui refusent de rentrer dans leur pays soviétisé, à 300.000. Le « Concile ukrainien catholique du Canada » a solennellement protesté contre le rapatriement forcé de ces apatrides. Un mémorandum, signé par Mgr Ladyka, exarque apostolique des Ukrainiens du Canada, et adressé au gouvernement canadien, sollicite le droit d'immigration pour une partie de ces réfugiés (3).

Ajoutons encore que même l'Église arménienne catholique, — nous y avons fait allusion plus haut —, n'a pas été épargnée. Lvov était avant l'invasion soviétique le siège de trois archevêques, de rites ruthène, latin et arménien. Aucun d'eux n'est resté. La cathédrale arménienne, le plus belle, avec des fresques de Rosen, a été fermée. C'est de ce sanctuaire que Mgr Kajetanovič, déporté en Sibérie à l'âge de 68 ans, était l'administrateur. Le diocèse compte 5 à 6 mille fidèles, qui subissent le même sort que les Ukrainiens. Toutes les

(1) Le siège épiscopal de Mgr Wojakovskyj est à Munich où l'église Saint-Nicolas est devenue l'église cathédrale du diocèse. Cfr *IKZ* 1946, nº 4.

(2) *SICO* 1 janvier 1947.

(3) *Ibid.* 15 déc. 1946. Selon les données statistiques de 1941 le Canada comptait 305.929 Ukrainiens venus de Galicie et de Subcarpathie. L'exarchat compte 345 paroisses, 85 missions et 115 prêtres, dont 59 séculiers.

églises et chapelles sont fermées et la police poursuit clercs et laïcs (1).

Peut-être tout ce qui précède fera-t-il comprendre un peu mieux l'inquiétude exprimée dans la lettre encyclique, dont nous sommes partis. Transmettre cette inquiétude à un plus grand nombre ne saurait être que pour le bien commun de tous.

Mars 1947. D. TH. S.

ACTUALITÉS.

Eglise catholique. — En ROUMANIE, depuis janvier dernier, Mgr GERALD PATRICK O'HARA est à la tête de la NONCIATURE DE BUCAREST. Le pays compte environ trois millions de catholiques, dont la moitié de RITE BYZANTIN. Le siège métropolitain de ces derniers est vacant depuis déjà deux ans, les trois nominations faites par le Saint-Siège ayant été rejetées par le gouvernement communiste. Ici comme ailleurs, les catholiques de rite byzantin sont l'objet de différentes vexations. Avant la guerre leur situation était tout autre. Ainsi tous leurs évêques étaient *ex officio* membres du sénat, privilège dont parmi les latins jouissait uniquement l'archevêque (2).

URSS. — Le Rev. S. G. Evans, éditeur de *Religion and the People*, a fait le 16 novembre dernier devant la Société Saint-Jean Damascène à Londres, un rapport sur son récent voyage en Russie. Il a été particulièrement frappé par la vitalité de l'ÉGLISE DE L'ARMÉNIE soviétique, où

(1) *T.* 3 août 1946. Sur les 10.000 arméniens catholiques, qui à l'appel adressé aux émigrés sont venus de Syrie et du Levant s'établir en Arménie soviétique, est exercée également une forte pression de rompre avec Rome. C'est ce que le cardinal AGAGIANIAN a relevé dans une lettre pastorale à tous les diocèses de son patriarcat. Cfr *T* 18 janvier 1947.

(2) *T* 1 février 1947.

l'immigration nombreuse des Arméniens de Syrie a produit une importante croissance. Le clergé arménien est bien formé et à la hauteur de sa tâche. Le nouveau catholicos est fort en estime auprès de tous. Depuis un an l'académie d'Etchmiadzin fonctionne et, faute de place, on a dû refuser beaucoup de demandes d'admission.

Dans l'ÉGLISE ORTHODOXE RUSSE le grand problème reste toujours le manque de prêtres. Le diocèse de Leningrad aurait spécialement souffert de la persécution athée dans le passé. On n'y compterait que 300 paroisses, avec une église pour 30.000 habitants. La cathédrale Saint-Isaac n'est pas encore rendue au culte, mais de musée antireligieux elle est devenue un « musée des beaux-arts » (1). L'académie théologique de Leningrad est de nouveau installée au monastère de Saint-Alexandre Nevsky. M. Karpov, président de la commission des affaires de l'Église Orthodoxe, a dit au Rev. S. G. Evans que le gouvernement désire assurer à l'Église la complète liberté à l'intérieur du cadre de la société soviétique. Cela doit signifier que l'Église peut librement organiser son administration centrale et locale ; publier de la littérature religieuse ; former le clergé et posséder tout le nécessaire pour le culte. La commission s'occupe en ce moment de la préparation des NOUVELLES LOIS concernant l'Église Orthodoxe. Les droits juridiques des corporations sont restitués à l'Église, le clergé et les moines ont la dispense du service militaire et les monastères la licence d'exploiter des terres et d'organiser des corporations sur une base communautaire, à l'instar des kolchoz. — Les VIEUX-CROYANTS, avec leur archevêque Irinarque, sont de nou-

(1) Cfr *Le Missionnaire Orthodoxe* (bulgare), n° 1. 1946, p. 290. Tous les objets antireligieux ont été écartés. Il y a peu de temps encore on y trouvait exposés, à côté des restes intacts de S. Théodose de Černigov, des corps d'eskimos conservés par la congélation. Ceux-ci ont été enterrés et les restes du saint ont été restitués à l'Église. Ces reliques très populaires ont déjà attiré de nombreux pèlerins.

veau en possession de leur beau monastère Rogožskij. Pour 3 millions de fidèles ils ne disposent que de cinq évêques et 200 prêtres, avec 300 paroisses. On pense à transférer le siège principal de Belaja Krinica à Moscou.

Le SÉMINAIRE DE THÉOLOGIE de MOSCOU termina l'été dernier sa deuxième année scolaire. A cette occasion le vice-recteur, le professeur Savinskij, fit un rapport dans lequel il traça les efforts de l'Institut pour créer un cadre d'études qui tienne compte des nouvelles conditions, sans faire préjudice à l'enseignement théologique habituel. Il s'agissait d'éviter le danger de l'abstraction académique dans la science théologique, sans pourtant tomber dans un étroit « practicisme » comme préparation au ministère des futurs pasteurs d'âmes. Une grande attention est donnée à la formation personnelle des étudiants, pour qu'ils acquièrent une piété éclairée et un esprit authentiquement pastoral (1). Sur 36 étudiants 18 ont été refusés à la fin de la première année. Un examen d'admission plus difficile a opéré une meilleure sélection dès le début de la seconde année.

Par une ordonnance patriarcale du 31 août 1946 l'Institut de Théologie de Moscou a été divisé en un séminaire et une académie, provisoirement encore sous une seule administration. La nouvelle année scolaire du séminaire commence avec 147 élèves, répartis sur quatre cours. Quant à l'académie, elle a commencé en octobre dernier ses cours avec 14 étudiants, dans son ancienne résidence du monastère de la Sainte Trinité à Sergievo. Les statuts et programmes des académies impériales sont de nouveau suivis (2).

---

(1) *JPM*, nº 7, 1946. D'autres déclarations de ce genre trahissent parfois une certaine tendance à un piétisme anti-intellectualiste, p. ex. le projet de l'inspecteur de l'Académie et du Séminaire, le prof. N. Čepurin ou tel passage dans le discours d'ouverture de l'académie de Léningrad par le patriarche de Moscou (cfr *JPM*, nº 10)

(2) *JPM*, nº 10, 1946.

Le manque de professeurs se fait sentir péniblement. Le recteur actuel et ses collègues sont des hommes âgés, quelques-uns atteignent déjà quatre-vingts ans. On attend du secours de quelques professeurs de l'étranger.

Selon un rapport du métropolite Nicolas de Kruticy, publié à Moscou, la hiérarchie compte actuellement 64 ÉVÊQUES. Vers la fin de 1946 on avait enregistré 90 MONASTÈRES (1). — Le 16 août dernier le patriarche Alexis a reçu l'Ordre du Drapeau rouge ouvrier pour ses services éminents dans l'organisation du travail patriotique durant la guerre.

Ajoutons ici deux citations tirées de la revue *Christianisme Social* où le problème religieux russe apparaît sous un double aspect :

« Aujourd'hui plus que jamais Staline est enclin à prendre au sérieux la liberté personnelle, précisément en tant que liberté de conscience, et à reconnaître l'importance de la religion dans la vie et pour la vie des peuples. C'est ce qui ressort de la déclaration extraordinairement importante sur la religion, faite à Johnson Hewlett, doyen de Canterbury, après la victoire sur l'Allemagne et que le doyen a rapportée en ces termes dans le *News Chronicle* : « La religion ne peut pas être empêchée. On ne peut pas faire taire la conscience. La religion est une affaire de la conscience, et la conscience est libre. L'adoration de Dieu et la religion sont des choses libres » (agence Reuter du 18 juillet 1945)... L'objet le plus caractéristique de l'humanisme soviétique, la libération du travail de toute exploitation et le rétablissement de ce travail et du travailleur dans leur dignité, se trouve toucher au plus près la foi et la vie chrétienne... Ce serait en vérité la tâche de toutes les Églises de tirer de ce fait une leçon, et de se poser en médiatrices entre la conception occidentale de la dignité humaine et la conception orientale de la dignité du travail, contribuant ainsi à l'édification en commun d'un monde où, par amour du Christ, ces aspirations trouveraient toutes deux leur pleine justification » (2).

---

(1) *LC* 16 février 1947.

(2) FR. LIEB, *Confrontation avec la Russie ou les deux Libertés* dans *Christianisme Social*, nº 4, 1946, p. 293 et suiv.

A ce texte (dont l'auteur a du reste des préjugés assez peu éclairés envers l'attitude « contre-révolutionnaire » de l'Église catholique) nous voulons en joindre un autre, qui parle de la physionomie un peu renfermée et timorée de l'Église russe actuelle en URSS :

« L'Église russe vit libre, spirituellement parlant. Que cette liberté soit liée à une sujétion politique et ne se conçoive que dans le cadre de l'union intime de l'action religieuse et du messianisme panslave, cela apparaît nettement. La réforme de l'Église espérée dans tant de milieux a totalement disparue ; l'orthodoxie stricte est victorieuse. Actuellement il n'est pas exagéré de parler d'un césaropapisme stalinien, mais qu'en sera-t-il de l'avenir ? Qu'en sera-t-il quand auront disparu les derniers représentants de la génération sortie de l'adolescence avec la Révolution ? Qu'en sera-t-il quand il n'y aura plus que cette génération nouvelle pour laquelle l'Église n'est plus rien et à laquelle l'Église n'a rien à dire, puisqu'il en est d'elle comme si elle n'existait pas ? » (1)

Quoi qu'il en soit de ces appréhensions, il n'est pas douteux qu'un certain conformisme, tel qu'il apparaît dans les différents discours et déclarations des autorités ecclésiastiques, affaiblit sensiblement la force du témoignage chrétien de l'Église en Russie.

Mandchourie. — Le patriarche de Moscou a nommé EXARQUE de l'Asie orientale l'archevêque NESTOR de Kamčatka, avec le titre de métropolite de Charbin et Mandchourie, où il est le successeur de Mgr Mélèce, décédé en mars 1946. Comme celui-ci, le nouvel exarque est un grand missionnaire. Il compterait parmi les plus grands prélats russes de ce temps. Il visita en 1938 l'Angleterre, étant un champion du rapprochement anglican-orthodoxe et de la collaboration entre missionnaires. C'est un expert en questions orientales. Gradué de l'Académie théologique de Ka-

(1) J. G. M. HOFFMANN, *Église et Communisme en URSS*, dans *Christianisme social*, n° 1, 1947, p. 48.

zan, il fut sacré évêque de Kamčatka en 1916. Plus tard il dut se réfugier à Charbin et y développa une grande activité, qui s'étendit du Japon à Ceylan, fondant des communautés religieuses, des écoles et des institutions de toutes sortes.

Charbin, le siège métropolitain, où sont sacrés tous les évêques orthodoxes de Mandchourie, de Chine et du Japon, centre de vie ecclésiastique russe en Extrême-Orient, compte aujourd'hui une douzaine de belles églises, trois monastères, un séminaire, une université orthodoxe (Saint Vladimir), des hôpitaux et des écoles. Au début de l'occupation les Japonais se montrèrent favorables envers l'Église russe. N'ayant pas réussi à l'utiliser pour leurs projets, ils inaugurèrent dès 1945 une ère de brutale répression, portée à son comble au moment où ils tentèrent d'imposer l'obligation de placer une image de la déesse Amaterasu dans tous les lieux de culte, en signe de loyauté envers la maison impériale. Feu le métropolite Mélèce repoussa cette exigence. Une pénible lutte s'ensuivit jusqu'au moment où les Japonais abandonnèrent leur projet.

Relations interorthodoxes. — Le *Naroden Pastyr* (organe de l'Union du clergé bulgare) d'octobre dernier (1) contient un article du protoprêtre P. Ikonomov, où celui-ci parle de la nécessité de reviser le statut du Siège patriarcal œcuménique. Bien que l'article ne laisse pas de doute sur sa source d'inspiration, il est cependant significatif de certaines préoccupations actuelles dans le monde orthodoxe. « Le trône patriarcal, y lit-on, n'a jamais été occupé par des hiérarques impartiaux, mais par des hommes qui se sentaient et étaient des évêques grecs de Constantinople plutôt que des patriarches œcuméniques ». L'auteur stipule ensuite les réformes à introduire pour que

(1) Cité par *T* 15 mars 1947.

le patriarcat œcuménique devienne vraiment représentatif de toutes les Églises orthodoxes. Il suggère l'institution d'un synode interorthodoxe. Les patriarches œcuméniques futurs pourraient être grecs, russes, bulgares, roumains, serbes ou polonais. Pour mettre fin aux difficultés du Siège œcuménique avec le gouvernement turc, l'auteur propose son transfert à Moscou...

Relations interconfessionnelles.

ENTRE ORTHODOXES ET AUTRES CHRÉTIENS. En 1945 fut fondé à Paris un COMITÉ INTERORTHODOXE D'ACTION OECUMÉNIQUE. Il se propose pour buts : 1) l'affirmation de l'unité du monde orthodoxe : 2) La centralisation des initiatives orthodoxes tendant au rapprochement entre chrétiens ; 3) une information objective sur la vie et l'enseignement de l'Église orthodoxe. Le siège du Comité est au 9 *bis* de la rue Jean-de-Beauvais, Paris 5e, et son secrétaire général est le professeur Pierre Kovalevskij. Jusqu'à présent l'activité du comité a eu pour objet la publication des comptes-rendus des cérémonies Orthodoxes pour l'Octave de l'Unité, lesquelles ont été d'ailleurs à son origine. Tout récemment a paru le premier cahier de l'*Unité orthodoxe*, organe du Comité.

Il comprend 5 chapitres : Buts et activités du Comité : l'Église orthodoxe dans le monde ; l'Église orthodoxe en France ; Adresses des Églises orthodoxes en France ; Bibliographie.

En novembre 1946 l'administration diocésaine des Églises orthodoxes russes en Europe occidentale créait à son tour un COMITÉ DIOCÉSAIN POUR LES RELATIONS OECUMÉNIQUES sous la présidence de l'archimandrite Cassien Bezobrazov avec le professeur L. Zander comme secrétaire. Avec le concours de l'Institut de théologie orthodoxe, le Comité a organisé le 12 février, en guise de participation à la Semaine de l'universelle prière, une cérémonie œcuménique.

Elle commença par un service religieux célébré en langue grecque, au cours duquel le Rme Père Cassien prit la parole ponr exalter le rôle de saint Basile, de saint Grégoire de Nazianze, de saint Jean Chrysostome pour l'unité de l'Église dans la doctrine et dans l'action (1). Suivirent une collation et des discours dont celui de M. Zander sera publié ici même prochainement. Les hôtes non-orthodoxes étaient protestants, anglicans et plusieurs catholiques parmi lesquels notons M. le chanoine Rupp, représentant de l'archevêque de Paris, le Rme Père Dumont, O. P. (qui dit que le travail unioniste était devenu l'âme de notre âme et la vie de notre vie), dom Lambert Beauduin, les RR. PP. Bouyer et Villain.

Une MAISON D'ÉTUDES ORTHODOXES sera créée à OXFORD dans un but unioniste par la munificence de l'archimandrite Nicolas Gibbs ; il aura pour secrétaire le Dr. S. Bolšakov.

Du côté du PATRIARCAT DE MOSCOU on a signalé, en plus des déclarations déjà anciennes du métropolite Nicolas de Kruticy lors de ses visites œcuméniques en 1945 (2), les contacts que l'archevêque Photius d'Orel eut à l'occasion de son récent séjour en France avec des personnalités catholiques :

Il déplora à plusieurs reprises l'ignorance réciproque entre catholiques et orthodoxes, souhaita qu'elle disparaisse bientôt et marqna très nettement la différence essentielle que l'Orthodoxie met entre les catholiques qui ont à ses yeux des sacrements valides, et les anglicans et protestants qui n'en ont pas (3).

Le patriarche Alexis de Moscou lui-même avait demandé en 1945 à l'exarque Stéphane de Bulgarie de lui préparer un mémoire sur le MOUVEMENT ŒCUMÉNIQUE (4); il en a fait aussi tout récemment un point d'examen lors du voyage à Moscou de son exarque à Paris, Mgr Séraphim.

---

(1) L'allocution est donnée en entier dans *Cerkovnyj Věstnik Zapadnoevropejskoj Eparchii,* n° 3.

(2) Chronique 1946, p 395 et *Paix et Liberté* dn 6 octobre 1945.

(3) Cfr Les *Nouvelles Russes* du 27 septembre 1946.

(4) *IKZ*, 1946, n° 2.

Celni-ci trouvait en octobre 1946 que la collaboration des chrétiens séparés dans le Mouvement œcuménique pourrait faciliter la bonne entente entre les peuples, non pas parce que l'Église, en tant qne telle, interviendrait directement, puisqu'elle est une institution céleste, mais parce que les chrétiens, en étant ce qu'ils devraient être, pourraient améliorer les conditions dans lesquelles ces problèmes seraient débattus (1).

Les *Nouvelles Russes* de Paris du 21 mars relatent les réserves que S. Exc. Mgr BEAUSSART a faites à leur collaborateur au sujet de l'œcuménisme les font siennes et en attribuent de pareilles au patriarche Alexis.

Le métropolite BENJAMIN, exarque patriarcal russe en Amérique, a envoyé une lettre ouverte à S. Exc. Mgr A. Cicognani, délégué apostolique aux État-Unis, signée aussi des deux autres évêques de sa juridiction, pour protester contre des allégations de Mgr FULTON SHEEN, professeur de philosophie à l'Université catholique de Washington, à l'endroit du métropolite Grégoire de Leningrad dont on annonce l'arrivée prochaine là-bas, faisant de lui un « professeur d'athéisme au collège athée soviétique » et l'accusant de chercher à gagner l'Église orthodoxe russe des États-Unis à Staline. Cette lettre que son auteur demande de transmettre à Sa Sainteté le Pape Pie XII, a été envoyée par lui à *LC* qui la publie dans son numéro du 1 mars et la commente ainsi :

La protestation expose très clairement que la double fidélité des Orthodoxes envers leur chef spirituel à Moscou, en Grèce ou à Constantinople, et envers l'État américain, est exactement pareille à la double fidélité des catholiques romains qui affirment si bruyamment que leur fidélité spirituelle envers le Pape n'enlève rien à la loyauté de leur patriotisme américain.

Il semble que l'organe de l'anglo-catholicisme américain ne voit pas dans la situation de l'Église orthodoxe en

(1) *LC* du 10 octobre.

Russie une équivocité que frappe certains catholiques et même certains Orthodoxes.

On trouve dans l'organe du patriarcat œcuménique *Ortodoksia*, une traduction grecque de la conférence du professeur F. DVORNIK faite à Oxford lors de l'Octave 1942, où il traite des problèmes photiens.

MOUVEMENT OECUMÉNIQUE.

Vu le manque de place nous remettons à la fois suivante le plupart des nouvelles. Signalons-en maintenant seulement trois. En février dernier le Comité provisoire du Conseil œcuménique des Églises en formation a envoyé en Proche-Orient orthodoxe de langue grecque (Grèce, Constantinople, Chypre, Antioche, Alexandrie ; Jérusalem n'a pu être atteinte par suite des circonstances politiques) une délégation pour connaître son opinion sur l'adhésion au Conseil et la participation à son assemblée générale de 1948. *SŒPI* a été plutôt réservé sur le résultats de ces contacts tout en les déclarant globalement heureux (1).

Nous avons eu déjà l'occasion de mentionner l'INSTITUT OECUMÉNIQUE de Bossey (Chronique 1946, p. 407). Il en est à sa troisième série de cours. D'après le Dr. Visser't Hooft, les deux premières (la deuxième fut réservée aux théologiens) ont eu pour résultat principal de donner une forte expérience de communauté œcuménique vécue, et d'aguerrir par là les participants à leur tâche première qui est de témoigner œcuméniquement du Christ, chacun dans sa sphère d'activité propre.

A côté de cet avis qu'on peut appeler officiel, il est intéressant d'en citer d'autres :

Celui de JOHN C. BENNETT qui est un des conférenciers de la première série, dans *Christendom* (amér.), hiver 1947.

Il considère l'Institut comme un prolongement permanent des

(1) P. ex. nº 10.

séminaires œcuméniques d'avant-guerre (1), et comme une des premières incarnations du Conseil œcuménique. Il est un symbole des plus efficaces de la nouvelle phase œcuménique de l'Église. Écrivant pour des Américains, l'A. se demande si l'Institut ne risque pas de devenir un lieu de propagande pour le type européen de théologie. Mais si la théologie est différente en Europe et en Amérique, celles-ci ont une façon commune de voir la tâche de l'Église et la responsabilité des chrétiens dans le monde. C'est ce dernier point qui est central à Bossey.

ALICE LEQUEUX a suivi la première série de cours et donné ses impressions dans le *Christianisme social*, n° 3, 1947.

Ce fut moins l'enseignement, d'ailleurs plus protestant qu'œcuménique, que les contacts personnels avec d'autres chrétiens, parfois anciens ennemis qui impressionnèrent. Le côté spirituel, lui, était plutôt négligé. L'A. conclut : « Bref, ce premier Bossey ne fut pas une réussite ; il fut mieux que cela : un aiguillon, une ouverture d'horizon, un vrai bain dans le Saint-Esprit, une souffrance parfois ; une amitié toujours et pour toujours, si nous restons liés par la prière et si, membres de l'Église universelle, nous recevons en retour de cette Église universelle la sympathie qu'elle doit à tout germe nouveau dont on ne boira le vin que dans le Royaume de Dieu » (p. 159).

L'Institut, entre les séries de cours, est le siège de conférences d'études préparatoires à l'assemblée générale du Conseil œcuménique. La Bible y joue le rôle principal comme « Livre de l'Église militante » (2).

La WILLIAM HENRY HOOVER LECTURESHIP ON CHRISTIAN UNITY a été inauguré en novembre dernier par le Dr ANGUS DUN, évêque anglican de Washington. Il prit pour sujet : *The Struggle of the Church to be the Church*. Cette fondation est la seule proprement œcuménique qui existe à l'heure actuelle ; elle est accessible à des représentants de toutes les confessions chrétiennes, et sera, nous dit-on, une contribution américaine importante pour la pensée œcuménique.

Avril 1947.

(1) Cfr Chronique de 1939, p. 243 p. ex.
(2) Cfr *SŒPI*, n° 1, 2, 7, 8.

Notes et Documents.

Vingt ans après les Conversations de Malines.

Nous sommes heureux de signaler ici à l'attention de nos lecteurs le fascicule spécial de la revue *Catholicité*, consacré tout entier aux Conversations de Malines. Ce fascicule de 55 pages (30 fr. fr. aux éditions *Catholicité*, 11, rue des Frères Vaillants, Lille) paraît à l'occasion de l'Octave de l'Union, juste vingt ans après la mort du cardinal Mercier dans la clinique de la rue des Cendres à Bruxelles, où Lord Halifax était venu tout exprès d'Angleterre pour lui dire un dernier adieu. L'abbé R. KOTHEN, l'auteur de cette attachante étude, refait, sur les documents connus déjà, tout l'historique des Conversations de Malines et montre leur importance unique au point de vue unioniste et œcuménique ; on peut dire qu'elles ont donné le branle à tout le mouvement de reconcentration des forces chrétiennes contre l'athéisme destructeur de notre civilisation. Après une courte introduction l'auteur de cet exposé traite : 1) de l'historique et du sujet des Conversations ; 2) des Conversations de Malines et des catholiques anglais ; 3) des Conversations et du Rapprochement d'aujourd'hui. Cet exposé est une réponse directe et pertinente au dernier chapitre de la biographie du cardinal Bourne écrite durant la guerre par M. E. Oldmeadow, ancien rédacteur du *Tablet*, dans laquelle il se livre à des attaques injustifiées contre la personne du cardinal Mercier, celle de Lord Halifax et celle de dom Lambert Beauduin. Nous avons répondu à cette publication au T. XIX d'*Irénikon*, p. 214 ; la brochure vient en tous points corroborer ce que nous avons écrit dans ces lignes.

D. T. B.

La Société Saint Jean Damascène.

Le 8 novembre 1941, le regretté chanoine Oliver Quick, professeur de théologie à l'Université d'Oxford, le Dr. Serge Bolshakoff, le R. P. Victor White O. P., l'archimandrite Nicolas Gibbs et M. D. Martynovski fondaient à Oxford la *Société Saint Jean Damascène*. Cette société, d'après ses statuts, est un cercle de savants qui

s'intéressent à l'Orient chrétien et à ses relations avec l'Occident. Le nombre de ses membres est fixé à vingt. Quatre d'entre eux, membres honoraires, sont des prélats. Les seize autres sont des savants ou des théologiens qui résident tous à Oxford, où la société se réunit une ou deux fois par trimestre. Jusqu'à présent toutes les réunions se sont tenues à *Christ Church House* parce que son président, son secrétaire et plusieurs de ses membres appartiennent à ce collège. *Christ Church*, illustre collège d'Oxford, fut fondé par le cardinal Wolsley et restauré par Henry VIII en 1540 ; il s'honore d'avoir compté parmi ses membres le philosophe Locke, W. Penn, le célèbre quaker qui donna son nom à la Pennsylvanie, John Wesley, le père du méthodisme, enfin le Dr. Pusey, le grand tractarien, et d'avoir donné à la Grande Bretagne cinq premiers ministres en un siècle.

C'est le 2 décembre 1941 que la société Saint Jean Damascène se réunit pour la première fois ; elle était alors présidée par le Dr. Quick. Le Dr. Bolshakoff, secrétaire de la Société, donna la première conférence : *La notion d'Église chez Khomyakov et Moehler* qu'il devait développer par la suite dans un ouvrage, *The Doctrine of the Unity of the Church in the Works of Khomyakov and Moehler* (1).

Depuis lors, bon nombre de théologiens et de savants ont donné des conférences à la Société. Notons parmi les plus remarquables celle du défunt ARCHEVÊQUE DE CANTORBÉRY, *La Théologie de la grâce et de la liberté en Orient et en Occident* ; celle de Mgr GERMANOS DE THYATIRE, *Les Études théologiques dans l'Église grecque* ; de Mgr TIRAN NERSOYAN, *L'histoire et la doctrine de l'Église arménienne* ; de M. L'ABBÉ DVORNIK de Prague, *La rupture définitive de 1054 entre Rome et Byzance* ; du PRINCE D. OBOLENSKY, *Les Bogomiles* ; du Prof. VELLAS, *L'Étude de l'Ancien Testament dans l'Église grecque* ; du Dr. LAMPERT, *La Sophiologie* ; de D. B. WINSLOW O. S. B., enfin, *L'Église orthodoxe et la réunion* etc.

En 1944, le chanoine Léonard Hodgson, le nouveau professeur de théologie d'Oxford succédait à la présidence de la Société en remplacement du chanoine Oliver Quick, décédé le 21 janvier. La société qui se limitait encore à ses cinq fondateurs a élu par la suite, en plus du Dr. Temple et de Mgr Germanos de Thyatire,

(1) S. P. C. K., Londres 1946, XIV-334 p. Précédé d'une introduction de feu le Dr. W. Temple, archevêque de Cantorbéry et d'une lettre d'approbation de Mgr Germanos de Thyatire, exarque du patriarcat œcuménique à Londres, tous deux membres de la société depuis 1944. Cfr plus bas p. 234.

Sir David Ross, Prévôt d'Oriel, le T. Rév. John Lowe, doyen de *Christ Church*, le Chanoine R. C. Mortimer, professeur de théologie morale, le R. P. G. Matthew, O. P., le Dr. Jalland et quelques autres. La société ne comptait alors que quatorze membres. Quelqnes-uns d'entre eux, obligés de quitter Oxford, durent, en vertu des statuts, quitter aussi la société. C'est pourquoi en 1945, trois nouveaux membres furent élus : Le Rév. H. Carpenter, Warden de *Keble College*, le Rév. P. Milburn, Fellow de *Worcester College* et le Prof. Dawkins, byzantiniste bien connu.

A la suite de la réunion du 23 mars dernier, la société a été élargie. Elle comprend désormais une section de membres correspondants. Leur nombre a été fixé à 20 et aucune résidence déterminée ne leur est imposée. Ils ont la faculté de donner des conférences à la Société mais peuvent également organiser des réunions dans leurs propres résidences. Parmi eux, le prince D. Obolensky, Fellow de *Trinity College* à Cambridge, et le Rév. A. Oakley secrétaire général de l'*Anglican and Eastern Churches Association* ont été élus les premiers.

La première réunion de la société en dehors d'Oxford fut tenue à Londres le 1[er] juin dernier. Le Président et le Secrétaire y étaient venus et le Rév. A. Oakey a donné une conférence remarquable sur *Le Patriarcat œcuménique dans l'Église orthodoxe d'aujourd'hui*. Chapelain depuis plusieurs années de l'ambassade britannique en Turquie, M. Oakley possède parfaitement son sujet et une discussion fort intéressante a suivi la conférence. Parmi ceux qui étaient présents à la réunion, on a remarqué les évêques anglicans de Londres et de Gibraltar, l'archimandrite Nicolas Gibbs, l'archiprêtre Nikolitch de l'Église Serbe, Mgr Snork Kalustian de l'Église arménienne, M. Harold Macmillan, membre du parlement, ancien ministre, M. Pallis, Directeur de l'Office grec d'Information, le Dr. Gabrilovitch, ancien Ministre Yougoslave, le directeur du *Church Times*, celui du *Guardian*, du *Speaker*, du *Fleet Street Letter* etc.

La localisation de la société à Oxford et la multitude d'occupations de chacun de ses membres sur place obligeront, le moment venu, à créer soit à Londres, soit en général où l'opportunité s'en fera sentir, de nouvelles sociétés *Saint Jean Damascène* basées sur les mêmes statuts et fédérées à la société d'Oxford tout en gardant une indépendance.

La *Société Saint Jean Damascène* est une société savante qui croit que la science a le devoir de poursuivre la vérité ; elle est donc l'instrument le plus propre à aider les chrétiens orientaux et occiden-

taux à se comprendre réciproquement et à coopérer. Mais la société ne s'occupe pas directement de promouvoir l'union des Églises, laissant ce travail aux diverses hiérarchies, aux ordres religieux et en général aux diverses sociétés compétentes en la matière.

Ceux qui s'intéresseraient à la Société peuvent s'adresser à son secrétaire le Dr. S. Boshakoff, Christ Church, Oxford, Angleterre.

S. B., Juillet 1946.

Quelques indications bibliographiques,

Devant l'impossibilité actuelle de reprendre le *Bulletin d'Irénikon* nous donnons un court relevé de publications importantes au point de vue œcuménique et ne pouvant paraître dans la *Bibliographie*.

EDWARD R. HARDY jr. — *Orthodox Statements on Anglican Orders*. New York, Morehouse, 1946.

K. GUGGISBERG. — *Die Römisch-katholische Kirche*. Eine Einführung und Quellensammlung. Zurich, Zwingli Verlag, 1946, 358 p.

W. L. SPERRY (Ed.). — *Religion and Our Divided Denominations*. Religion in Post War World. Harvard University Press.

William Temple. An Estimate and an Appreciation. Londres, J. Clarke.

A. H. ARMSTRONG. — *The Prospect of Reunion in the West*. Eastern Churches Quarterly, 1947, n° 1, p. 20-27.

J. GONSETTE, S. J. — *Regards sur l'anglicanisme contemporain*. Nouvelle Revue théologique, 1947, n° 2, 151-165.

J. L. MONKS. — *Relations between Anglicans and Orthodox*. Their Theological Development. Theological Studies, septembre 1946.

A. PAUL. — *L'évolution de l'œcuménisme*. Foi et Vie, n° 7, 1946.

D. DE ROUGEMONT. — *Fédéralisme et œcuménisme*. Foi et Vie, n° 6, 1946.

S. TYSZKIEWICZ. — *Adaptation doctrinale et unionisme oriental*. Unitas, n° 4, 1946, 15-30.

W. A. VISSER'T HOOFT. — *Christ Himself the Author of Unity*. Christendom (Am.), Autumn, 1946.

G. DE VRIES. — *Il Problema dell'Unione delle Chiese Orientali*. Unitas, n° 2, 1946, 21-32.

Bibliographie.

DOCTRINE

André Hayen S. J. — L'Intentionnel dans la philosophie de Saint Thomas. Préface du R. P. J. Maréchal. (Museum Lessianum, sect. philos., 25). Bruxelles, Édition universelle, 1942 ; in-8, 318 p.

L'A. veut faire ici avant tout œuvre historique. La 1re partie expose le cadre historique et doctrinal dans lequel vient s'insérer la théorie de *l'intentionnel.* La 2e partie est une étude proprement dite de la conception de l'intentionnel chez saint Thomas. En 3e lieu, sont groupés les résultats de l'enquête analytique, et dégagés les grands traits d'une métaphysique de l'intentionnel et de l'être. La métaphysique thomiste serait essentiellement une métaphysique de l'intentionnalité de l'être (p. 227). Aucune créature n'apparaît dépourvue d'intentionnalité c'est-à-dire de cette perfection qui l'entraîne au delà d'elle-même ; il y a une orientation universelle vers la perfection de l'*idée*, une « humble intentionnalité cosmologique », comme l'appelle le P. Maréchal dans sa préface. Les plus aristotéliciens d'entre les maîtres médiévaux, ainsi que le remarque encore ce dernier, redoutaient moins que nous d'emprunter quelque chose à la « sagesse » platonicienne, « si constamment soucieuse du mouvement ascensionel des êtres » (p. 11). De sorte que, selon le P. Hayen, l'attitude philosophique de saint Thomas ne se caractériserait pas par une option pour la métaphysique d'Aristote contre celle de Platon. « L'innovation véritable de saint Thomas se trouverait dans son option en faveur de la *noétique* aristotélicienne, pour opérer la grande conciliation, tentée par le docteur angélique comme par les plus grands de ses contemporains, entre le réalisme métaphysique du Lycée et la métaphysique de la participation de l'Académie » (p. 69). Des conséquences importantes découlent de là pour une meilleure compréhension de la doctrine de l'analogie, dont la « signification séparatrice » et la « signification unitive » s'incluent essentiellement dans la pensée de saint Thomas (p. 103). Quant à la transcendance divine, elle est tout autre chose qu'*extériorité.* « La métaphysique thomiste de l'analogie et de la participation poserait en thèse fondamentale que la présence créatrice de Dieu à sa créature est intrinsèquement constitutive de cette créature » (p. 101). — Ce beau travail, dont on aura peut-être compris l'intérêt par ce qui précède, doit servir, dans l'intention de l'A., d'introduction à un autre ouvrage où sera présentée pour elle-même, indépendemment des contingences historiques, l'authentique philosophie de l'esprit que constitue la doctrine de l'intention et de la participation (p. 24). D. T. S.

Josef Santeler S. J. — Der Platonismus in der Erkenntnislehre des Heiligen Thomas von Aquin. (Philosophie und Grenzwissenschaften, *VII, 2-4*). *Innsbruck*, Rauch, 1939 ; in-8, 274 p.

L'A. établit ici une critique de la théorie thomiste de la connaissance, formulée principalement en deux objections : 1° La matière ayant été créée par Dieu, l'irréductibilité réciproque de la matière et de l'esprit est un faux principe, un résidu injustifiable du Platonisme ; 2° En fonction de ce principe et de la théorie platonicienne de la participation, saint Thomas enseigne la pure passivité de l'intelligence et introduit un élément actif réellement distinct d'elle, l'intellect actif. Là où saint Thomas parle cependant d'une activité de l'intellect possible, l'A. voit triompher le bon sens, « der gesunde Hausverstand » (p. 62) du S. Docteur sur ses préjugés métaphysiques. Sans nous arrêter au premier point (où apparaît une conception si peu métaphysique de la matière cfr p. ex. p. 62, où l'on confond « *matériel* » et « *corporel* »), disons ici, pour ce qui concerne le second, que l'intellect possible est pure passivité et réceptivité par rapport aux *species* qu'il reçoit, mais en elles l'intellect possible connaît l'objet en prononçant son « verbe » (diction). Cela est acte, mais acte immanent, contemplatif (non dans le sens d'immobilité, mais d'activité la plus élevée de l'âme). L'immatérialité et l'immanence telles qu'elles figurent comme notions fondamentales de la gnoséologie thomiste ne sont pas en désaccord avec les paroles de la Genèse : « Et il vit que tout ce qu'il avait fait était bon », paroles par lesquelles l'A. termine son étude, mais que nous ne voudrions pas lui appliquer à lui-même sans de grandes restrictions. D. T. S.

The Study of Theology — prepared under the Direction of KENNETH E. KIRK, Lord Bishop of Oxford. Londres, Hodder et Stoughton, 1939 ; in-8, 484 p., 15 sh.

En quelques mois le volume a eu une seconde édition. Le but qu'il poursuivait répondait à un besoin et y répond encore : on se proposait de donner à un laïc cultivé, mais encore insuffisamment au point de vue religieux, une espèce de *Baedeker* (sic !) des problèmes religieux modernes contenant leur solutions essentielles. Le choix de la problématique et des collaborateurs revient au Dr. Kirk, grand spécialiste de *symposia* théologiques. Au point de vue confessionnel, on a été plutôt éclectique : un catholique, deux non-conformistes, parmi une majorité d'anglicans.

Voici le sommaire : N. P. WILLIAMS : *What is Theology ?* ; E. O. JAMES : *Comparative Religion* ; M. C. D'ARCY : *The Philosophy of Religion* ; L. W. GRENSTED : *The Psychology of Religion* ; HERBERT DANBY : *The Old Testament* ; C. H. DODD : *The New Testament* ; H. L. GOUDGE : *Symbolic Theology* ; N. MICKLEM : *The History of Christian Doctrine* ; A. HAMILTON THOMPSON : *Ecclesiastical History* ; KENNETH E. KIRK : *Moral Theology* ; E. C. RATCLIFF : *Christian Worship and Liturgy*. Les contributions les mieux documentées, comparables à des articles de dictionnaires, sont ceux

de E. C. Ratcliff et A. H. Thompson. L'exposé du Dr. Dodd est très concis, lucide et achevé et, en somme, acceptable pour un catholique. Un non-anglican cherchera et trouvera le caractère propre de la théologie anglicane dans l'introduction de feu le Dr. Williams : il expose avec talent l'« orthodoxie critique » du théologien positif et « le réalisme modéré » du systématique ; la remarque est très juste, qu'à part la théologie de K. Barth, le monde théologique contemporain ne connaît plus de *Sommes*. Le lecteur catholique lira avec une curiosité parfois amusée la section sur la théologie morale. Réussira-t-elle à réaliser l'intention de l'A. et à répondre aux difficultés pratiques des étudiants en leur servant les *principes* (« la théologie morale fondamentale »), parfois avec humour mais en embrouillant presque toujours ce qui avait été précédemment distingué par lui et par d'autres (auteurs catholiques surtout) ? L'A. eut gagné peut-être à s'inspirer davantage du « modern writer of high standing » (p. 376) qu'est pour lui A. Tanquerey. Un unioniste enfin trouvera intérêt à lire la dissertation de feu le Dr. Goudge comparant la symbolique orientale et occidentale, et faisant sur le *Filioque* un *mea culpa* de celle-ci envers celle-là.

L'ensemble théologique proposé dans le volume est très instructif même pour quelqu'un de plus spécialisé qu'un « laïc cultivé ». Il faut en féliciter les auteurs et l'éditeur. D. C. L.

Roger Aubert. — Le Problème de l'Acte de Foi. Données traditionnelles et résultats des controverses récentes. (Univers. cath. Lovan., Diss. in Fac. Theol., Ser. II, 36). Louvain, Warny, 1945 ; in-8, 604 p.

Cet ouvrage a un double mérite. Tout d'abord, il s'attache à un problème extrêmement vital, passionnant, qui a remué plusieurs générations de théologiens depuis un demi-siècle, et qui reste une des questions les plus élevées et les plus attrayantes de la théologie contemporaine ; celle qui peut-être en est, d'une certaine manière, le nœud. A ce point de vue, cette thèse pour l'obtention du magistère lovanien nous change un peu des dissertations lourdes et souvent étrangères aux préoccupations générales que les professeurs spécialistes font faire à leurs élèves. Deuxièmement, il est vraiment bien fait, intelligemment divisé, bien aéré en même temps que dense et complet. L'A. s'est prudemment abstenu de trancher trop nettement dans les débats. Il se sentira peut-être, après de nombreuses années d'enseignement, à même de nous donner, des problèmes exposés, une synthèse totalisante. En tous cas, dans le présent ouvrage, l'information est exhaustive, et le matérial a été pleinement maîtrisé. — Voici le plan de l'ouvrage : *Ire partie* (préliminaire, en somme) : *La doctrine de l'Église sur la Foi* (Écriture et Pères ; traité de la foi d'après saint Thomas, placé ici en raison de son importance ; magistère ecclésiastique jusqu'au concile du Vatican ; Constitution Vaticane *Dei Filius*)(200 p.). *2e partie* : *Vers une élaboration spéculative*, état de la question (théologiens scolastiques aux environs de 1900 ; controverses immanentistes ; essai d'adaptation scolastique (Gardeil) ; école de Rousselot ; influence de Max Scheler ; tour d'horizon

contemporain, à la rencontre de l'existentialisme). 3e *partie* : *Perspectives d'avenir* : les médiévaux et les modernes (métaphysisme-psychologisme, communauté-individu, adhésion-acceptation) ; Qu'est ce que croire ? (âme, esprit, *visio inchoata*) ; perception du motif de foi ; intelligence, volonté, grâce. — Toutes les écoles, toutes les tendances — y comprises celles qui se sont manifestées pendant que l'ouvrage était à la composition — sont étudiées, et sous-pesées avec discrétion et nuances. A ce seul point de vue, cet ouvrage constitue un répertoire . — S'il nous fallait porter un jugement sur les « perspectives d'avenir », nous dirions volontiers que les théologiens qui ont mis l'accent sur l'importance de la *visio inchoata* nous paraissent le mieux aller au devant de ce qu'il y a de plus profond dans la théologie traditionnelle au sujet de la foi théologale, avant qu'elle ait subi tout gauchissement intellectualiste ou individualiste. C'est par là, croyons-nous, que les modernes rejoindront le mieux la *substantia rerum sperandarum* de l'Écriture, qui fut le fondement de la considération théologique des anciens. Encore faut-il faire entrer dans cette *visio*, non pas seulement l'essence divine pure, comme on le fait trop souvent, mais *tous les mystères*.

D. O. R.

José de Wolf S. J. — La justification de la Foi chez saint Thomas d'Aquin et le Père Rousselot. (Museum Lessianum, sect. théol., 42). Bruxelles, Édition universelle, 1946 ; in-8, 124 p.

L'explication du P. Rousselot concernant l'acte de foi et l'importance qu'il accorde au *lumen fidei* s'insère beaucoup plus dans les perspectives d'un thomisme renouvelé par certaines données ressortissant à la philosophie moderne que dans celle du thomisme pur. C'est ce qui explique les différences que l'A. veut établir entre saint Thomas, et le grand théologien jésuite, et personne ne les niera. Mais toute la question est de savoir dans quelle mesure le thomisme peut être renouvelé de cette manière sans être altéré, et apporter ainsi ses lumières à la pensée moderne. S'il faut nier toute « renaissance », nous sommes définitivement rivés au passé. C'est une joie, au contraire, pour le théologien qui aime à penser « de son temps », de se sentir en accord foncier avec certains jalons de la doctrine des grands maîtres. Et c'est bien dans ce sens que le P. Rousselot s'est appuyé sur saint Thomas.

D. O. R.

Serge Boulgakov. — La Sagesse Divine et la Théanthropie. I. Du Verbe Incarné. (*Agnus Dei*) ; 1943, 382 p. **II. Le Paraclet**, 1946, 387 p. (Collection « Les Religions », 2 et 3.) Trad. du russe par Constantin ANDRONIKOF. Paris, Aubier ; in-8.

La collection « Les Religions », inaugurée par l'*Erôs et Agapé* de A. NYGREN (*Cfr Irén.* 18 (1925) 93 *suiv.*), se poursuit avec les deux premières parties de la monumentale trilogie de B. dont les originaux russes ont été recensés ici-même (1936, 184 et 1938, 297). — Si l'œuvre de Nygren

s'imposait au lecteur de langue française moins par l'originalité de sa méthode que par celle de son application, l'œuvre de B., paraissant la première fois en traduction française, un peu prétentieuse du reste, se signale par l'insolite de sa méthode, propre au genre hybride qu'est la philosophie religieuse. Elle risque par là de ne satisfaire, dans le public français ni le philosophe, qui y trouvera trop de religion, ni le théologien qui n'y rencontrera pas un approfondissement déductif du donné révélé, mais un ensemble d'hypothèses qui sont élaborées à l'aide d'une pensée puissante teintée d'idéalisme allemand, et qui sont établies, après coup, sur une mince base traditionnelle (la section patristique omise, sans trop d'inconvénient dans le premier tome, se trouve dans le second ; par contre le premier contient une utile notice biographique). L'hypothèse fondamentale, fruit de l'intuition principale de toute la vie de B., est la *Sophia* qui unit *réellement*, concrètement, le monde divin au monde créé et aboutira au pan-en-théisme (Dieu en toutes choses) annoncé par saint Paul. Il en résulte pour chaque tome, d'abord des spéculations sur les relations du Père, du Fils et du Saint-Esprit avec la *Sophia* en Dieu, lesquelles prétendent édifier une nouvelle triadologie basée non pas sur des rapports d'*origine*, mais sur ceux de *révélation*, ce qui aurait l'avantage d'éliminer le « faux problème » du *Filioque* et de donner la vraie solution des relations entre le Fils et le Saint Esprit ; ensuite dans chaque tome est exposé, d'une manière qui prête beaucoup moins à caution que la précédente, le rôle des hypostases divines dans la *Sophia* créée, aussi bien dans sa création, que dans sa rédemption. On trouve ici de belles choses. Un théologien peu familier de la tradition théologique orientale et de la philosophie religieuse russe, pourra en plus de ces hypothèses, puiser dans ces volumes des notions traditionnelles à l'une et à l'autre, p. ex. : la procession du Saint-Esprit n'est pas dans l'essence divine, une *espèce* du genre « procession » dont la filiation du Verbe est une autre, mais un processus divin absolument *sui generis* ; ensuite, l'unité des hypostases divines se fait dans la monarchie du Père ; la Théanthropie (pourquoi ne pas dire le « Théandrisme », terme déjà un peu reçu ?) est une catégorie éternelle dont l'Homme-Dieu n'est que la parfaite manifestation ; le monodualisme de l'être créé et incréé au lieu de l'*analogie*, etc.

J'espère que ces quelques réflexions piqueront la curiosité des lecteurs et, entre autres, leur feront souhaiter la traduction du troisième tome de l'ouvrage, le plus mûr, au point d'avoir été posthume même dans son original russe. D. C. L

The Epistles of S. Clement of Rome and St. Ignatius of Antioch. Translated by J. A. Kleist S. J. (Ancient Christian Writers, ed. by J. Quasten and J. C. Plumpe, I). Westminster (Maryland), The Newman Bookshop, 1946 ; in-8, X-162 p., 2,50 dl.

St. Augustine. — The First Catechetical Instruction. Translated by J. P. Christopher. (Même coll., 2). Ibid., 1946 ; in-8, 170 p., 2,50 dl.

Ce nous est un très vif plaisir que de présenter à nos lecteurs cette collection américaine *The Works of the Fathers in translation*, en constatant une fois de plus cet effort magnifique de retour aux sources et en particulier aux Pères, qui est un des traits majeurs de la théologie contemporaine. Il s'agit en effet ici d'une série de traductions introduites et annotées par des spécialistes d'Amérique, d'Angleterre, d'Irlande, d'Australie. Les éditeurs espèrent être en mesure d'offrir les textes orientaux trop négligés dans le passé, arméniens, arabes, syriaques, coptes, jusqu'ici inédits en anglais ou récemment découverts. La nouvelle collection concilie la précision théologique de la traduction et les exigences du lecteur moderne .

Le premier de ces textes, publié par J. A. Kleist S. J., érudit déjà connu dans les sciences scripturaires et patristiques, spécialiste du grec de la koinè, comporte les épitres des saints Clément romain et Ignace d'Antioche. — Le second, traduit par J. P. Christopher, est la reprise d'un ouvrage déjà paru, mais qui recevra ici une audience plus large. Cette édition de la 1re instruction catéchétique de saint Augustin a été signalée comme la meilleure traduction anglaise de ce traité de choix. D. H. M.

Jean Levie S. J. — Sous les yeux de l'Incroyant. (Museum Lessianum., sect. théol. 40). Bruxelles, Édition universelle, 1944 ; in-8, 288 p.

Nous nous trouvons ici en présence d'un ouvrage qui rompt délibérément avec l'apologétique traditionnelle, et qui, pour cette raison, s'est attiré quelques remontrances de théologiens — plutôt attardés, il est vrai. Il est écrit avec audace et une très grande vigueur de pensée. Les « vraies » objections contre la religion, celles qui viennent du dedans, sont exposées avec toute l'acuité que peuvent souhaiter les incroyants eux-mêmes. *Bien penser pour bien croire* : les raisons de la foi, l'intelligence en quête de la foi ; *Croire pour bien penser*, tels sont les chapitres qui concernent la sincérité intellectuelle de l'homme devant la foi, et l'invitent à la soumission ; c'est l'objet de la 1re partie. La 2e, *Pensée incroyante et pensée chrétienne*, réalise un effort absolument nouveau pour une compréhension de l'incrédule, et met à nu les difficultés d'une intelligence moderne — déformée pourrait-on dire par l'esprit moderne — devant les vérités à croire. Près de 30 pages sont consacrées à la défection d'Alfred Loisy, dont toute l'histoire est racontée. C'est là un indice des préoccupations de l'A. : les « croyants » qui n'ont pas ou n'ont plus la foi. La 3e partie est intitulée *Vérités divines et étroitesses humaines*, et traite des difficultés que l'homme d'aujourd'hui rencontre dans son contact avec l'Église. Un épilogue *Je crois en Jésus-Christ* résume l'essentiel de l'ouvrage. On peut lui reprocher peut-être — à tout l'ouvrage et à son résumé — un intellectualisme un peu forcé. Parmi les motifs « Je crois en Jésus-Christ parce que... » ne figure pas assez la déclaration de saint Pierre *Tu es Christus Filius Dei vivi*, qui vient, non de la chair et du sang, mais du Père qui nous attire, ce qui est bien, en définitive, la vraie raison de notre croyance. D. O. R.

Henri de Lubac. — Le fondement théologique des missions. (La sphère et la Croix). Paris, éd. du Seuil, 1946 ; in-12, 108 p.

Jean Daniélou. — Le mystère du salut des nations. (Même coll.). Ibid., 1946 ; 150 p.

Ces deux petites plaquettes, qui appartiennent à la nouvelle collection *La Sphère et la Croix* dont le but est de montrer « l'insertion du christianisme dans les grandes civilisations et cultures des pays de missions » et de définir les traits « d'une spiritualité et d'une théologie proprement missionnaire », font faire à la théorie missiologique un progrès inattendu, un bond. D'emblée, le problème chrétien des missions est situé au plus haut point de la théologie, grâce à la connaissance profonde que les AA. ont de l'Écriture, et à la vision large et prophétique qui en découle. Au point de vue où se placent les AA., le mouvement missionnaire et le mouvement unioniste qu'on a cherché plutôt à distinguer jusqu'à présent — et avec raison, sur le plan empirique — apparaissent ici émanant des mêmes principes. Plusieurs chapitres de ces petits ouvrages peuvent être avantageusement médités par les unionistes. D. O. R.

Érasme. — Éloge de la Folie. Traduction de Pierre de Nolhac, suivie de la Lettre d'Érasme à Dorpius. Paris, Garnier, 1936 ; in-12, 328 p.

Les piquantes ironies d'Érasme sont trop connues pour qu'il faille encore les signaler, mais l'édition présente mérite une mention spéciale D'abord, la traduction est meilleure que les anciennes, un peu compassées. La préface en vers de M. de Nolhac nous montre l'Humaniste, au retour d'Italie où il avait été fort bien reçu par les cardinaux « s'avisant que tout homme a son grain de folie », en faire une description pleine d'esprit pour son ami Thomas More. Les conseils du grand maître sont de tous les temps. A.

Origine et Nature de l'Église. Conférences prononcées à la Faculté libre de Théologie protestante par M. M. A. Lods, M. Goguel, A. Wautier d'Aygalliers, A. Jundt, A. Lecerf, M. Boegner, G. Bouttier, H. Monnier. Paris, Fischbacher, 1939 ; in-8, 216 p.

Voici des conférences faites à la suite de l'union des Églises protestantes de France, survenue en 1938 et que M. Monnier reconnaît pour conséquence du Mouvement oecuménique (cfr *Irénikon* 15 (1938), 379) Elles furent prononcées par des professeurs de théologie et des pasteurs très distingués, pour un public d'une certaine distinction aussi. Nous-même avons appris des détails intéressants sur les notions de Luther (Jundt) et de Calvin (Lecerf) sur l'Église, avec leur respectif accent sur la valeur instrumentale rédemptrice, et communautaire et glorificatrice de celle-ci. MM. Boegner et Bouttier qui traitent de la vie protestante locale, désirent une animation du culte protestant, tout en devant se défendre de visées « catholicisantes ». Notons à la page 195 en note, cette phrase de M. Bouttier : « La justification

par la foi n'est pas une vérité qu'on doive proclamer en tout temps sans précautions et sans prudence — peut-être faudrait-il dire : « sans intelligence ».

D. C. L.

Serge Bolshakoff, D. Phil. (Oxon). — The Doctrine of the Unity of the Church in the Works of Khomyakov and Moehler. Londres, S. P. C. K., 1946 ; in-8, 334 p., 18 sh.

Le Dr. B. que les lecteurs d'*Irénikon* connaissent de longue date, a choisi son sujet pour sa valeur d'unité chrétienne ; il prépare un ouvrage *The Christian Unity*, dont certains chapitres ont été publiés dans la revue *The Voice of the Church* (S. Procop's Abbey, Lisle, Ill., U. S. A.). Cette valeur unioniste réside dans trois chefs : 1° les deux théologiens ont montré que l'Orient et l'Occident chrétiens avaient encore beaucoup en commun, — surtout la conception de l'Église comme union des fidèles dans l'amour ; mais les différences importantes entre eux sont également soulignées : l'ecclésiologie de Möhler a évolué vers un sens plus précis de la visibilité de l'Église, tandis qu'elle a toujours fait défaut à Kh. ; ce dernier a continué de nier toute autorité extérieure en matière de foi (un très bon résumé en est donné p. 111). 2° Pour M. et Kh. l'union des chrétiens séparés est « un problème de croissance dans l'amour et la compréhension » et non pas le résultat de compromis doctrinaux et de mesures administratives ; 3° M. et Kh. ont été l'un et l'autre suspects à leurs coreligionnaires parce qu'ils ont donné chacun une interprétation nouvelle de leurs religions respectives. Cependant, si on interprète bien leurs interprétations, on s'aperçoit de leur grande valeur pour pénétrer la forme de christianisme propre à chacun et le grand rôle qu'y jouent leurs histoires. Voici comment l'A. interprète et apprécie Kh. d'un point de vue orthodoxe, qu'il veut strict, fondé sur les confessions de foi orthodoxe (auxquelles certains théologiens orthodoxes modernes n'attribuent plus de valeur) : tout en n'ayant pas été un théologien technique, Kh. a été un penseur génial qui a exprimé d'une façon heureuse une partie de l'ecclésiologie orthodoxe et a été donc incomplet plutôt qu'erroné dans sa théologie, ce à quoi Mgr Germanos de Thyatire dans une lettre publiée en tête du volume, semblerait ne pas consentir.

Au point de vue unioniste général, le Dr. B. a surtout voulu faire connaître Kh. au monde anglican trop ignorant encore de lui (feu le Dr. Temple le souligne avec approbation dans sa préface en s'étendant sur le rôle de W. Palmer dans l'élaboration de l'ecclésiologie khomiakovienne).

Le volume, premier ouvrage anglais consacré à Kh., fruit de 20 ans de travail, est très documenté (trop pourrait-on dire : on nous donne en note des renseignements sur Kant, Hegel, etc. par contre ceux sur J. Pitzipios sont précieux) mais le plus souvent de seconde main, ce qui est excusable hors de Russie. Il est muni d'un index. On se reportera avec utilité aux derniers ouvrages français sur Kh. recensés dans *Questions sur l'Église et son Unité* (*Irénikon* 1945), p. 83, 89.

G. Eichholz. — Die Antwort der Kirche auf den Ruf Gottes. (Theolog. Existenz heute, 54). Munich, Kaiser, 1938 ; in-8, 32 p.

Après avoir constaté que l'ecclésiologie exige de chaque chrétien une réponse personnelle, profonde et intime comme aucune autre problématique ne peut l'exiger, l'A. montre l'importance objective de la liturgie de l'Église. Il en arrive presque à admettre la valeur d'un acte *ex opere operato*. Le reste de l'opuscule est divisé en trois chapitres : foi, espérance et charité, — considérations présentées en un style chaud et incisif.

A.

H. Asmussen. — Die Einfalt und die Kirche. (Même coll., 56). Ibid., 1938, in-8 ; 36 p.

L'A. reprend le plaidoyer d'Érasme — et de bien d'autres encore avant et après — pour plus de simplicité, dans l'exposé du message évangélique et dans les rapports entre chrétiens. Il estime qu'un retour vers les façons toute droites, loyales et pures de l'Esprit serait non seulement un gain à l'intérieur des Églises protestantes mais aussi dans le domaine de la propagande missionnaire où l'on côtoie d'autres églises et surtout dans le domaine de l'Union des Églises. A.

E. Thurneysen. — Die Kirche in Luthers Auslegung des Glaubens. (Même coll., 57), — Ibid., 1938 ; in-8, 37 p.

Après avoir fait la distinction entre religion naturelle et révélée — distinction aujourd'hui plus nécessaire que jamais — l'A. constate la « misère de l'homme » (selon Pascal et, avant lui selon le catéchisme de Heidelberg (p. 26), et avant lui encore sans doute par toute la théologie traditionnelle et catholique), la vocation de l'homme par le Verbe et la possibilité de la résurrection pour ceux qui croient à la bonté paternelle de Dieu. L'Église est partout où l'on connaît et apprécie ce miracle de la grâce.

A.

Karl Barth. — Church and State. Londres, S. C. M. Press, 1939 in-8, VI-90 p.

Traduction anglaise d'un petit ouvrage allemand où le savant exégète complétant une leçon inaugurale de K. L. Schmidt, prononcée le 2 décembre 1936 à l'université de Bâle, démontre dans quatre études que l'Église et l'État, d'après le N. T., ne sont pas toujours opposés mais se doivent aussi un appui. Pour le démontrer il établit comment les deux sociétés d'abord se confrontent, puis, analysant l'essence de l'État et la signification de l'État pour l'Église, il conclut quel service l'Église doit rendre à l'État. D. T. B.

Erwin Sutz. — Die soziale Botschaft der Kirche. (Theologische Studien, eine Schriftreihe hrsg. von Karl Barth, N. 17) Zollikon-Zurich, Evangelischer Verlag, 1945 ; in-8, 48 p.

Le problème des relations entre Église et État est aussi vieux que le monde. Mais le problème est surtout débattu depuis que le Christ est venu sur la terre, comme homme. Quel est son message social, se demandent alors les chrétiens ? Les uns mettent l'accent sur la parole «Rendez à César ce qui est à César », les autres répondent que le Christ a expressément dit : « Mon Royaume n'est pas de ce monde ». Entre ces deux extrêmes chacun choisit librement dans l'obligation commune de la justice et de la charité. Toute la difficulté est de savoir ce qui exactement appartient à César et à Dieu. Les Hommes, devant ce problème, ont plaidé la séparation des pouvoirs, la subordination de l'un à l'autre ou encore la coordination des deux.

Dans la présente brochure l'A. présente le point de vue du *Schweizerische Evangelische Kirchenbund*. Il répond catégoriquement à la question posée en disant que tout appartient à Dieu, au ciel comme sur la terre. Les relations sociales sont évidemment simplifiées dans ce cas, et logiquement on devrait en déduire le *aominium* absolu de l'Église sur les pouvoirs terrestres. Mais l'A. se tient aux considérations religieuses et mystiques et non à la sociologie scientifique moderne. La dignité de la personne humaine, la communauté des hommes, la dignité du travail, la propriété, la justice — tels sont les entêtes des chapitres. Tout se résume ici à cette phrase : « Dieu a daigné le vouloir ainsi ». Cela étant, tout est parfait, il suffit de s'y résigner. Cette façon de simplifier les choses qui est théoriquement certaine et juste, n'en laisse pas moins le problème humain ouvert. La conclusion du tout est tout aussi certaine que le reste : Si les hommes étaient plus parfaits, plus chrétiens, tout irait mieux. On ne saurait mieux dire. Le lecteur apprendra dans ces pages la résignation et l'obéissance à la volonté de Dieu et, l'ayant apprise, il sera heureux « dans l'éon qui périt pour avoir oublié la loi de l'Éternel ».

Toute la brochure est un éloquent et émouvant commentaire de la parole : *Per crucem ad lucem*. A.

Dom B.-Ch. Mercier. — La Liturgie de Saint Jacques. (Patrologia orientalis, t. XXVI, fasc. 2). Paris, Firmin-Didot, 1946 ; in-4, 142 p.

La « Liturgie de Saint Jacques » est une de ces vieilles liturgies eucharistiques orientales qui ont été nivelées par le courant de byzantinisation, dû à l'influence prépondérante de l'Église de Constantinople en Orient et qui eut sa réplique chez nous dans l'unification liturgique opérée sous Charlemagne. Elle ne subsiste plus guère que chez ceux qui, en raison de l'hérésie monophysite, se trouvèrent séparés de ce réseau d'influence. L'A. du présent fascicule, moine d'Amay-Chevetogne, et professeur à l'Institut catholique de Paris, a entrepris d'en publier ici une édition

critique, venant ainsi compléter les travaux antérieurs de Brightman et d'autres. Il en a muni le texte grec d'une traduction latine très exacte. Ce fascicule se présente avec toutes les qualités désirables de présentation exigée par l'érudite collection de Mgr Graffin : introduction critique minutieuse, discussion de l'établissement du texte d'après la collation des manuscrits, apparat et annotations, tables et index etc. D. O. R.

Orthodox Spirituality. — Londres, S. P. C. K., 1945 ; in-8, XVI-104 p., 5.

« Esquisse de la tradition ascétique et mystique orthodoxe » précise le sous-titre. L'A. se dit moine de l'Église Orientale (laquelle ?), mais connaît parfaitement la spititualité occidentale et explique donc facilement non pas les oppositions, mais les différences et les analogies de ces deux spiritualités. Une judicieuse bibliographie précède l'exposé. Celui-ci se divise en cinq chapitres ; historique, caractères essentiels distinguant l'ascèse et la mystique ; triple révélation du Christ dans le monde et dans le chrétien par le Saint-Esprit, révélation du Christ en chair à son baptême, en Esprit à la Pentecôte, en gloire à sa Résurrection. Cette triple révélation correspond dans le chrétien aux sacrements du baptême, de confirmation et d'eucharistie. Cette conception, quoique appuyée sur des textes patristiques, ne serait peut-être pas acceptée sans contrôle par tous les théologiens orthodoxes et certainement pas sans réserve par les catholiques. D. T. B.

J. de Beausobre. — Russian Letters of Direction : Macarius, Staretz of Optino. Westminster, Dacre Press, 1944 ; in-16, 108 p.

L'introduction contient une courte histoire du starzisme en Russie, du monastère d'Optino et enfin du staretz Macaire (1834-1860). — Suit une mosaïque d'extraits de lettres de direction, formant un exposé continu, rangé par le traducteur, sous les huit béatitudes et les vertus qui s'y rattachent. Cette doctrine est édifiante, simple, claire et sans aucun apprêt littéraire. D. T. B.

John Layard. — The Lady of the Hare. A Study in the Healing Power of Dreams. Londres, Faber et Faber, 1944 ; in-8, 278 p., 12/6.

La première partie de ce livre est un exposé de psychanalyse « religieuse » d'après la méthode de Yung pour interpréter les songes ; elle gravite heureusement non pas autour de neuroses sexuelles, mais autour de l'instinct subconscient du sacrifice sublimant. La seconde partie, parce que le lièvre jouait un rôle primordial dans les rêves analysés dans la première, est une intéressante mythographie du lièvre, tirée de sources anciennes et souvent ignorées. L'A. a découvert que le lièvre appartenait à la catégorie des archétypes de Yung, c'est-à-dire « des images symboliques prégnantes de puissance, lesquelles ont eu une

grande influence dans le passé et qui continuent de vivre dans les couches profondes de l'inconscient de l'homme moderne : elles sont souvent ignorées de lui et inopérantes, mais prêtes à passer à l'efficience quand le processus interne rédempteur est activé et commence à travailler ». Vu la complexité de son sujet, l'A. s'est fait aider de spécialistes divers. Son expert théologique a été le R. P. V. White O. P. V. J.

Best Sermons. 1946 Edition. Edited by **G. Paul Butler**, New York-Londres, Harper ; in-8, XX-324 p., 10/6.

Une initiative originale fut d'offrir au public une anthologie annuelle des meilleurs sermons de langue anglaise prononcés par des prédicateurs de talent, faisant appel, au delà même des différentes confessions chrétiennes, à des collaborateurs israélites de plusieurs tendances. Trois comités, protestant, catholique, juif, apprécient les sermons de leurs coreligionnaires. Les sujets de controverse sont écartés. Parmi les auteurs cités, signalons entre autres, des princes de l'Église, S. Ém. card. Spellman de New York, LL. Exc. Mgr Lucey du Texas et Mgr Kelleher de Boston, des personnalités oecuméniques, les Drs. Visser 't Hooft et A. Keller, le président du séminaire israélite le Rév. L. Finkelstein, d'éminents professeurs d'universités et des pasteurs de mérite.

Les 52 sermons retenus (sans doute en souvenir des 52 dimanches de l'année), dont la plupart reposent sur un texte sacré ou parlent d'un sujet d'actualité, sont rangés par ordre alphabétique de matière. L'auteur de chacun d'eux est présenté avec ses titres et attributs, par un *curriculum vitae* rapportant les ouvrages produits, et une brève appréciation du sermon recueilli.

Dans un assortiment si vaste, les uns séduisent par la ferveur des convictions, d'autres par l'éloquence de l'exposé, la finesse d'esprit, l'humour, l'adaptation à la mentalité moderne. Une des grands souffrances des hommes d'Église est la carence ou l'inefficacité de la prédication. Puisse ce recueil, et ses éditions futures, être de quelque profit aux orateurs sacrés que ce problème inquiète. D. M. F.

Gerald Vann O. P. — **The Divine Pity.** A Study on the Social Implication of the Beatitudes. Londres, Sheed et Ward, 1945 ; in-8, 178 p.

Une solide doctrine et une spiritualité très forte se révèlent à la lecture de ce précieux petit ouvrage. Il nous introduit d'une manière prenante dans l'activité rédemptrice du Christ, en y mettant en valeur le grand enseignement des béatitudes qui, par le mystère de l'Église (les sacrements), devient vie et vérité. L'idée maîtresse du livre est que la charité véritable ne peut être qu'enracinée dans l'amour de Dieu, et que cet amour est essentiellement ecclésiastique, transformant le monde par la grâce du Seigneur crucifié. Cet ouvrage traitant de la grande miséricorde divine, mène au cœur même de la théologie sacramentaire, où tout est lumière et délivrance. D. T. S.

Nicolas Evreïnoff. — Le Théâtre en Russie Soviétique. Texte franç. de MADELAINE ERISTOV. Paris, Les Publications techn. et art., 1946; in-4, 42 p., 100 frs.

Le communisme s'imposant comme une conception intégrale de la vie, a voulu également transformer l'art théâtral et le mettre au service de son idéal. Trois esquisses suggestives, de la plume d'un témoin et d'un agent de la transition (le théâtre soviétique en face du théâtre bourgeois, son idéologie, ses réalisations techniques) décrivent la ligne de la transformation et l'esprit qui l'anime, avec beaucoup de sens pédagogique, photos et croquis à l'appui. Il veut être un art populaire spontané, créateur, qui éduque le spectateur en le mêlant à l'action et l'oriente vers la perfection de l'idéal socialiste, par des moyens dégagés du conventionnel. D. M. F.

Joseph Macleod. — The New Soviet Theatre. Londres, Allen et Unwin, 1943, réimpr. 1945; in-8, 242 p., 12/6.

Ouvrage très documenté retraçant l'évolution du théâtre durant les dernières décades sur toute l'étendue de territoire russe. L'A. présente d'abord dans chaque région, le folklore, les auteurs et acteurs célèbres et les œuvres marquantes. Une série de chapitres est consacrée aux théâtres centraux et leurs tendances, aux dramaturges modernes parmi lesquels émergent A. Popov surtout, Radlov, Zavadskij et Akimov. Une attention spéciale est accordée aux dernières productions et au regain de faveur des grands classiques. Le texte où fourmillent les caractères italiques, est animé de nombreuses photos. — L'A. a poursuivi son enquête au point où il l'a laissée ici, dans son ouvrage *Actors cross the Volga*, sur la période de guerre et les orientations nouvelles de l'art dramatique en Russie. D. M. F.

Michel Djavakhichvili. — Les invités de Jako. (Coll. Bibliothèque internationale, nº 1). Liège, Soledi, 1946; in-12, 269 p.

C'est une heureuse initiative que de lancer une collection d'œuvres littéraires contemporaines d'auteurs appartenant aux républiques socialistes soviétiques qui n'entrent pas dans ce que nous nommons le monde russe. Le premier de ces volumes est l'œuvre d'un auteur géorgien. Une introduction du directeur de la collection, nous fournit de précieux renseignements sur la Géorgie, pays d'une haute culture qui fut reconquis en 1921 par la Russie après quelques années d'indépendance. Ce roman veut nous faire comprendre l'état d'esprit des Géorgiens au moment de l'apparition du communisme; fort bien, quoique parfois alourdi par des digressions, il raconte l'histoire d'un prince qui est dépossédé par son ancien valet de ferme. On ne s'étonne pas à le lire d'apprendre dans l'introduction que l'auteur ait été «qualifié de nuisible et passé par les armes». Trop d'affirmations, en effet, ne pouvaient plaire à la censure soviétique d'alors.

D. Th. B.

HISTOIRE

Daniel-Rops. — Histoire Sainte. Le peuple de la Bible. Paris, A. Fayard, 1943-45 ; 71e éd., in-8, 468 p., 150 frs.

L'apôtre saint Jean reste en deçà de l'hyperbole en allégant que le monde est trop étroit pour contenir tous les livres qu'on pourrait écrire sur Jésus. Son message est simple, fondamental, mais profond et multiforme, les illustrations, les exemples vécus, les démonstrations que le Christ lui-même en a donnés sont variés à l'infini. Quelques traits choisis parmi les plus suggestifs nous sont transmis par les auteurs inspirés, et ils suffisent amplement à nourrir notre piété et notre foi, à attiser notre curiosité intellectuelle et nos recherches scientifiques. Chaque époque a ses besoins, ses attraits, son esprit ; chacune fait ses découvertes et aime à s'exprimer dans un langage qui lui plaît. Les ouvrages religieux de M. Daniel-Rops répondent parfaitement à ces aspirations. Rarement a-t-on rencontré une *Histoire Sainte* qui satisfasse à ce point aux exigences du sens religieux du message révélé, de la perspective christocentrique de l'ancienne alliance, de la rigueur d'information et de la probité d'exégète, de l'élégance d'expression d'une bonne vulgarisation. Le succès de librairie sanctionne à bon droit les mérites d'une œuvre de valeur. D. M. F.

W. L. Knox D. D. — Some Hellenistic Elements in Primitive Christianity. Londres, Oxford University Press, 1944 ; in-8, 108 p.

Les trois leçons réunies ici « ont pour objet d'étudier quelques unes des méthodes (ou mieux transformations) grâce auxquelles l'Évangile prêché par Jésus en Galilée, contrée perdue d'une insignifiante province romaine, a été converti en un système capable d'acquérir audience dans le monde civilisé et le conquérir tout entier. L'hellénisation de l'Église était inévitable. On peut soutenir que l'Église a fait erreur en substituant au docteur tout humain qu'était Jésus de Nazareth la figure glorifiée du Messie, qui devait revenir sur les nuées. Mais cette attitude était prise bien avant que les récits évangéliques ne fussent écrits » ; ainsi débutent ces leçons qui montrent dans leur développement comment les faits miraculeux de l'Évangile à commencer par la naissance du Sauveur, ne sont pas nés sous l'influence de légendes étrangères mais sous l'influence de légendes palestiniennes. Ceci caractérise la tendance rationaliste de l'ouvrage.

D. T. B.

Guido Gonella. — The Papacy and World Peace. Londres, Hollis et Carter, 1945 ; in-8, XXII-214 p.

Cet ouvrage est la traduction anglaise d'une série d'articles parus en italien dans l'*Osservatore Romano* en 1942, concernant l'application de la doctrine catholique aux choses internationales. Les trois messages radio-

phoniques de Pie XII de Noël 1939, 1940, 1941 sont analysés. — A la p. 194 l'A. écrit : « Le catholicisme est une unité parfaite ; unité de foi, et de raison : une loi, une hiérarchie, une liturgie, une langue ». Tout ceci est fort bien, mais la liturgie catholique, tout en étant essentiellement une, est multiple par ses formes, et la langue liturgique n'est pas une non plus.

R. K.

The Chronicle of Convocation, Being a Record of the Proceedings of the Convocation of Canterbury the second Georgio Sexto regnante. The Upper and Lower Houses in the Sessions. 1) of May 21,22 and 23, 1946; 2) of October 16, 17 and 18, 1946 ; 2 vol. in-8, XXIV-XXIV + 242 p. avec appendices. 6 sh. les deux volumes. Londres, S. P. C. K. ou *The Church Book Shop.*

Le Rev. Dr. A. F. Smethurst dont le fascicule précédent de la Revue a publié une chronique, a été nommé rédacteur des débats des deux chambres de la Convocation de Cantorbéry. A côté de précieux détails, de valeur locale cepeudant, est à noter la discussion très intéressante sur la *Synodical Action in Dioceses* dans laquelle des autorités historiques aussi distinguées que dom Gregory Dix et le Dr. Jalland sont intervenus. Signalons aussi une motion en faveur d'une semaine de pénitence pour « l'inhumanité de l'homme envers l'homme » ; elle fut rejetée. D. C. L.

Cirac Estopanan (Sebastian). — Bizancio y España. El legado de la basilissa Maria y de los despotas Thomas y Esau de Joannina. (Delegacion de Barcelona : Seccion de Bizantinistica). Barcelone, Consejo Superior de Investigaciones cientificas, 1943 ; 2 vol. in-8 ; XX-246-54 avec cartes et planches.

Ce premier travail publié par la section de byzantinologie du C. S. I. C. espagnol est prometteur. C'est un ouvrage de science qui épuise son sujet et qui, en même temps, contient une grande somme de renseignements historiques, littéraires, politiques, artistiques et religieux qui font de ces volumes comme un compendium pour ceux qui, en Espagne, voudront s'appliquer aux études byzantines.

Nous avons ici l'histoire d'une fameuse icone-reliquaire qui passa du couvent de la Métamorphose (aux Météores en Thessalie) jusqu'au trésor de la cathédrale de Cuenca, Le problème était des plus intéressants à étudier. Mais on se figure le nombre de recherches qu'exigea sa solution. Car la basilissa Maria mourut en 1394 et ce n'est qu'en 1755 que le reliquaire arriva à Cuenca, à la suite d'héritages successifs. Cette pièce d'art, qui a très probablement été conçue et réalisée aux Météores (cfr *Irénikon*, 8 (1931), 373) était connue des byzantinologues les plus éminents et figura à l'Exposition d'Art Byzantin à Paris, en 1930. L'auteur n'a rien négligé pour appuyer sa thèse. Il n'est que de lire cet ouvrage, consulter la bibliographie, les diverses tables pour apprécier l'érudition utile dont il

nous communique les trésors. Iconographie, philologie, histoire y sont traitées avec science. On devra déronavant s'y référer lorsqu'il faudra traiter de l'Épire et de la Thessalie aux XIVe et XVe siècles. Et dans le prologue à son ouvrage, l'A. invite les savants espagnols à explorer leur péninsule pour étudier ce chapitre de l'histoire espagnole que fut l'extension de l'Empire byzantin sous Justinien et ces souvenirs que contiennent les trésors et les bibliothèques d'Espagne.

Le second volume de cet ouvrage contient les cartes, photos, tableaux généalogiques, ainsi que le texte grec de l'histoire de Maria, Thomas et Esaü, despotes de Joaunina. D. Th. B.

F. Lieb. — La Russie évolue. (Coll. Civilisation et christianisme). Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1946 ; in-12, 270 p., 7,50 fr. s.

Ce livre a paru en Suisse en 1945 : sa traduction française paraît en 1946 avec une préface spéciale où l'auteur insiste pour que la Russie et l'Occident, au lieu de se méfier l'un de l'autre apprennent à se connaître.

Le présent ouvrage contribuera à cette tâche. En effet, la Russie d'aujourd'hui n'est plus celle de la révolution : un grand travail constructif a été fait avant et pendant la guerre dans de multiples domaines ; dans la technologie, dans l'idéologie marxiste, dans la littérature, dans l'enseignement, dans la législation du mariage, dans l'organisation de l'armée et enfin dans les relations amicales entre l'Église et l'État. La mentalité hostile à l'Occident a fait place à un désir sincère de relever la condition de l'homme en général, avant tout de l'ouvrier et du paysan. L'Occident poursuit ce but aussi : il y a donc une entente possible. Les moyens diffèrent, et ici Lieb critique le marxisme comme supprimant la liberté et ne pouvant conduire à une émancipation nouvelle. La documentation du Prof. Lieb sur la Russie était très étendue avant la guerre, ce livre prouve qu'elle est restée à jour et s'est développée pendant la guerre. D. T. B.

Michael Derrick. — Eastern Catholics under Soviet Rule. (Church and State in the Post-War World, févr. 1926). Londres, Sword of the Spirit, 1946 ; in-12, 62 p.

Pour mieux comprendre la genèse de la situation actuelle de l'Église ukrainienne, telle qu'on la trouve exposée ailleurs dans ce numéro de la revue, cette brochure sera d'une grande utilité. Plusieurs documents y sont ajoutés en appendice, marquant les événements les plus importants des mois avril-juillet 1945. D. Th. S.

The High History of Saint Benedict and His Monks. Including an Account of the Conversion of England by the Benedictines, their Suppression by Henry VIII and Revival. Collated by a Monk of Douai Abbey. Londres, Sands, 1945 ; in-8, 468 p., 15 sh.

De même qu'au foyer, l'on se plaît à reposer les yeux sur les images familières colligées dans des sous-verre du nom de pêle-mêle, ainsi parcourt-on les fastes monastiques, recueillis dans ce volume des quatre coins de la sainte Règle, des *Dialogues* de saint Grégoire, de Bède le Vénérable, de la *Légende dorée* et du moderne Alban Butler. Sans plan défini, ni esprit critique, sans ordre, ni logique ni chronologique, les textes traduits se succèdent par séries, appelés par de vagues similitudes de sujet. Il s'en dégage une saveur antique, sémite, semblable à celle des collections bibliques sapientielles. Notre esprit est cependant plus exigeant et reste perplexe devant cet ouvrage, qui ne semble être qu'une collection de fiches d'un noviciat. La seule consolation est d'y retrouver rassemblés, les passages favoris de nos grands auteurs bénédictins. D. M. F.

Dom Romanus Rios O. S. B. — Benedictines of today Studies in Modern Benedictine Sanctity. Stanbrook-Abbey Press, 1946 ; in-12, XI-533 p., 12/6.

Cette œuvre réunit les profils biographiques d'une trentaine de moines ou de moniales qui ont vécu dans les temps modernes. Ils sont précédés d'un aperçu sur les martyrs et les confesseurs de la Révolution française et suivis d'une énumération — avec quelques détails biographiques — des 45 martyrs de la Révolution rouge espagnole (1936/37). Le P. Rios, maintenant moine de Ramsgate, après avoir été pendant plusieurs années prieur et vicaire général de l'abbaye nullius de New Norcia en Australie, a été prieur conventuel d'El Pueyo (1925-1934) dont toute la communauté fut massacrée au cimetière de Barbastro en 1936. Presque toutes les Congrégations des bénédictins noirs et tous les rangs sont représentés dans les biographies : il y a un pape (Pie VII), un cardinal (Dusmet), plusieurs évêques, abbés, moines, frères convers, moniales et sœurs converses. De la plupart le procès de canonisation a été commencé. L'A. écrit souvent comme témoin oculaire et a rendu un caractère très sympathique et vivant à ses études ; les anecdotes monastiques n'y manquent pas. L'adaptation de la Règle de saint Benoît aux temps modernes ressort bien dans les traits caractéristiques de ces figures. Le livre contient des index de *Benedictine Persons*, de *Benedictine Places and Congregations* et d'une bibliographie. Notons qu'il faut lire Clervaux au lieu de Clairvaux (p 282 et 529). Nous souhaitons une très large diffusion à ce livre et une profonde reconnaissauce à l'A. de la part de ses condisciples en saint Benoît. L'A. nous promet encore une Histoire des Bénédictins, une Histoire de la Mission de New Norcia et une Hagiologie bénédictine qui sont toutes déjà achevées. D. I. D.

E. Allison Peers. — Fool of Love. The Life of Ramon Lull. Londres, S. C. M. Press, 1946 ; in-12, 128 p.

« Il est dur de travailler pour le Seigneur » s'exclama Vladimir Soloviev à la fin de sa vie. Ces paroles peuvent être appliquées au jougleur contre

un monde d'ennemis que fut Lull. Dans cette courte biographie (l'A. en a écrit une détaillée en 1929 aux éditions S. P. C. K.) nous avons surtout été intéressé par le missionnaire auprès des Arabes et des Juifs. Il désirait l'union des Églises orientales parce que ce sont elles qui pourraient « convertir les Maures, les Turcs, les Juifs, les Tartares et les infidèles ». Ce petit volume est d'une lecture très attrayante. V. J.

É. Dénissoff. — Maxime le Grec et l'Occident. (Ouvrage enrichi de deux portraits et de onze planches hors texte, facsimilés de manuscrits). Paris, Desclée De Brouwer, 1942 ; grand in-8, XL-460 p.

Ce volumineux ouvrage est une thèse d'agrégation en Philosophie thomiste à l'Institut de Philosophie de Louvain. Il a reçu l'accueil le plus élogieux dans les milieux scientifiques de Belgique et surtout de France. La confection de cet ouvrage a été, comme le rappelle la préface, une vaste entreprise de recherches dans de nombreux pays. La préface est sobre cependant sur les voyages, les recherches, les correspondances, les lectures, les films, les études, les collaborateurs bénévoles surtout, que nécessita le rassemblement et parfois la découverte des éléments qui contribuèrent à l'élaboration de ce livre, fruit de longues années de labeur, d'un patient et continuel travail d'investigations dans les domaines les plus disparates. — Le livre retrace la vie de Maxime le Grec, un personnage qui a eu une certaine notoriété en Russie moscovite au XVI[e] siècle. Par lui-même, Maxime n'est pas un savant d'envergure ; les événements de sa vie sont peu marquants ; ses courts ouvrages n'ont pas d'idées neuves et sont souvent insignifiants ; son influence est limitée au milieu politique et ecclésiastique de Moscou au début du XVI[e] siècle et cependant ce récit en dépit de l'allure assez technique qu'il prend parfois, est plein de vie et d'intérêt ; un intérêt qui va en croissant à mesure que se déroule cette bio-bibliographie. Pourquoi ? Parce que l'auteur évoque deux mondes presque sans relations et montre comment l'un a influencé l'autre déjà très tôt par une lente infiltration d'idées et de conceptions humanistes. Nous avons actuellement un désir de connaître la Russie et cherchons à retrouver ses écrits anciens et ceux des Russes qui sont venus jadis en Europe occidentale. M. Dénissoff nous apprend qu'un autre travail aussi important est de relever avec patience les moindres vestiges d'une influence de l'Occident sur la Russie ; sans ce travail on ne connaîtra qu'imparfaitement la Russie. L'A. après un inventaire des sources, surtout des ouvrages de Maxime, dont il ne croit pas la liste complète, détermine leur valeur et les analyse. Puis à la lumière de ces documents il suit son héros de l'île de Corfou en Italie, parmi les humanistes et jusque dans le couvent des dominicains de Florence où il fait son noviciat ; puis à l'Athos où il devient moine orthodoxe et enfin en Russie où il est en mission scientifique. Il établit, et c'est la plus précieuse trouvaille qu'il ait faite, que Michel Trivolis en Italie est le même Maxime Trivolis à l'Athos et Maxime le Grec à Moscou. Cette identification étant faite, toute l'activité de Maxi-

me en Russie et ses déboires s'éclairent et ils montrent dans quel sens s'est exercée l'influence de Maxime. Le début de chaque chapitre et la fin sont une synthèse suggestive destinée à montrer la valeur et l'importance du rôle joué alors par Maxime dans les différentes phases de sa vie. — Nous ne révélons pas un secret aux lecteurs de cette revue en ajoutant que le sujet du livre, tout en étant philosophique, a été inspiré à M. Dénissoff par son intérêt pour l'Union des Églises et ses relations avec le Prieuré d'Amay-Chevetogne. Son incursion dans ce domaine ouvre de nouveaux horizons sur l'époque du début d'une rupture devenue millénaire. Combien d'autres travaux de ce genre ne faudrait-il pas pour évoquer un passé obscur d'où découleraient des leçons pour le présent. Pour continuer ce travail d'investigation, il faudrait un Institut spécial de recherches ; si c'est utopique de le souhaiter, au moins pouvons-nous souhaiter à M. Dénissoff d'être agrégé par quelque graude Université existante en Italie ou eu Amérique où il trouverait le temps et les moyens d'organiser des recherches du même genre par équipe spécialisée et à travers le monde entier. D. T. B.

Hal Koch. — **N. F. Grundtvig.** Genève, Éd. Labor, 1943 ; in-12, 211 p.

Au début du XIXe siècle le sentiment religieux au Danemark s'était refugié dans l'aspiration à une vérité personnelle, ce précieux trésor de l'homme, digne de tous ses soins. On papillonnait en toute liberté ne retenant que ce dont on avait besoin au moment. Les pasteurs étaient remplis de bonnes intentions, ardents pour l'éducation, la philanthropie, la culture de pommes de terres et la vaccination (p. 25). Ils étaient véritablement les pères de leur paroisse, au point de vue spirituel et surtout matériel. Si l'on avait dit aux hommes d'alors qu'ils avaient perdu le contact avec la réalité, ils se seraient mis à rire. Et c'est pourtant ce que fit le pasteur Grundtvig ; et il le fit avec une telle ardeur, une telle conviction que personne ne rit. Seuls ses supérieurs ecclésiastiques s'émurent et lui firent un procès retentissant. Mais Grundtvig n'en devint pas moins le grand homme danois de son temps, poète, barde de la mythologie nordique. Il estimait que « la nature est l'esprit invisible et l'esprit, la nature invisible »... Ajoutant à ces convictions uaturalistes sa foi en la vivaute parole de Dieu, il fit beaucoup pour dégager le peuple danois de son engourdissement et lui montra le chemin du Renouveau. A.

Archiprêtre S. Bulgakov. - **Avtobiografičeskija Zamětki.** Notes autobiographiques. Édition posthume. Introduction et notes par L. A. Zander. Paris, Y. M. C. A., 1946 ; in-8, 168 p.

Les amis du P. Bulgakov seront profondément réjouis par ce volume qui leur semblera trop court et dont ils espéreront une continuation. Il est divisé en trois parties. La première, la plus entière, contient des chapitres autobiographiques écrits au moment de la grande maladie de 1939 et se

rapportant à la vie du défunt en Russie; la seconde comprend des fragments écrits à différentes époques de sa vie d'émigré. Une troisième partie se compose de lettres. Toute la vie de B. apparaît dominée par une première intuition et un développement ultérieur de la « Sophia » (il est à craindre qu'écrivant en 1939, il n'ait transporté dans ses souvenirs d'enfance, ce qui fut plus tard le centre de sa théologie). Un autre fait, dominant, est que B. fut, intérieurement au moins, un « non-conformiste » dans l'Orthodoxie russe ; il trouva plus tard la justification de son attitude « anticonfessionnelle » dans ses expériences du Mouvement oecuménique. Un lecteur catholique sera spécialement intéressé (p. 48 suiv.) par ce que B. a appelé sa « tentation catholique », laquelle se produisit en 1918 en Crimée, devant l'effondrement apparent de l'Orthodoxie russe. Il est curieux que les Orthodoxes, bien rares, qui furent attirés par l'Église, l'ont été par ce qui se présentait à eux comme une *théocratie*, point de vue politique qui explique la courte durée de leur attrait. D. C. L.

RELATIONS

Theodore O. Wedel. — The Coming Great Church. Essays on Church Unity. New York, Macmillan, 1945 ; in-12, 160 p., 2 dl.

Le Dr. W., ancien mennonite, actuellement chanoine de la cathédrale anglicane de Washington et *Warden* du *College of Preachers* annexé à celle-ci, met sa science théologique et son expérience œcuménique au service de l'Unité chrétienne, dans ce petit volume qui réunit des conférences précédemment publiées dans différentes revues américaines. Ne connaissant de son propre aveu, que très peu l'Orthodoxie orientale, ayant, par contre, pris une part d'importance aux négociations entre épiscopaliens et presbytériens américains, il envisage le problème œcuménique dans la section d'union entre les anglicans et les non-conformistes anglo-saxons.

L'Église est la communauté humaine en relation spéciale avec Dieu par l'Esprit-Saint. A l'heure actuelle elle n'existe qu'imparfaitement parce qu'elle est divisée en deux tronçons, le catholique et l'évangélique. Le premier est fait de tradition impliquant l'Histoire (elle est objet d'idolâtrie dans le catholicisme romain), d'éléments institutionnels à dimension universelle ou tout au moins diocésaine, de Liturgie, comme Action plutôt que Parole ; il a perdu l'élément communautaire qui fait la « petite Église », la synaxe, la paroisse ; il est l'Église de l'Histoire. Le tronçon évangélique est centré autour de la Parole de Dieu dans la Bible, engendrant la communauté des auditeurs, la « petite Église » ; mais il a oublié la « Grande Église » (diocésaine, universelle) ; il est l'Église du peuple.

La « Grande Église qui vient », qui réunira les deux tronçons d'aujourd'hui, s'annonce par différents facteurs : p. ex. le Mouvement oecuménique qui corrige le caractère trop local, et le Mouvement liturgique qui engendre un esprit communautaire. Cette « Grande Église » existe d'ailleurs déjà un peu dans l'Anglicanisme, dans son magnifique *Prayer-Book*. Il pourra jouer

un rôle primordial dans la réalisation de la « Grande Église » à condition de renoncer à son orgueil dans les choses non-essentielles du Credo. La voie vers cette réalisation commence par la découverte de l'héritage commun entre « catholiques » et évangéliques, et par le repentir des Églises chrétiennes, en tant qu'Églises. Dans le dernier chapitre de son livre, l'A. expose tel qu'il le voit, le problème oecuménique central de la « succession apostolique » qui a été le point de division des deux tronçons dans le christianisme occidental. Il faudra donc lui enlever son caractère diviseur. Pour ce faire, on le ramènera de la notion de transmission d'un charisme venant du Christ et propre seulement à une classe dans l'Église (notion « catholique » contre laquelle le peuple chrétien s'est révolté à l'époque de la Réforme et qu'on pourrait garder dans la future « Grande Église » tout au plus comme une opinion théologique), à la notion d'une émanation ministérielle de l'Église, en tant que Corps pneumatophore. Une pareille conception fonctionnelle et représentative, non pas vicariale, du ministère de l'Église sera acceptable aux évangéliques et leur permettra de reconnaître à celui-ci un caractère sacerdotal ; elle sera aussi acceptable aux « catholiques » qui pourront y ranger le ministère évangélique.

Nos lecteurs seront heureux de trouver aussi nettement formulé sur la question du ministère, une opinion évangélique anglicane qui ne sera pas acceptable aux anglo-catholiques se groupant autour du *Council for the Defense of Church Principles*. Le récent discours de l'Archevêque de Cantorbéry (cfr Chronique 1947, p. 93) semble être un pas vers la « Grande Église », conforme au programme du Dr. Wedel. D. C. L.

A Christian Year Book. 1947 Edition. Londres, S. C. M. Press ; in-12, 312 p.

C'est la quatrième année d'édition de cet almanach « qui tâche, en vue d'une étude et d'une référence facile, de passer en revue les principaux éléments dans le Mouvement oecuménique, de rendre compte des différentes communions qui forment l'Église mondiale et de donner quelques faits élémentaires d'un point de vue ecclésiastique, sur les pays du monde ». Bien que la Rév. Philip Hughes, archiviste de l'archevêque de Westminster, donne un chapitre intitulé *Roman Catholicism* dans la première section du livre consacrée à *The Christian Church*, l'introduction avoue que la position du volume est celle des Églises non romaines. Notons dans l'article du chan. Tissington Tatlow, *The Movement for Unity*, une section *The Roman Catholic Church and Reunion*, où un « correspondant catholique-romain » expose brièvement mais intelligemment les principes d'un « œcuménisme catholique ». La grande valeur de cette petite encyclopédie qui se veut un caractère d'actualité, provient de la compétence de ses collaborateurs ; elle est indispensable comme livre de référence à tout travailleur de l'Union. D. C. L.

The Official Year-Book of the Church of England 1947. Londres, S. P. C. K. ; in-8, XL-518 p., 10/6.

L'année 1946 voit paraître ce précieux almanach sous une forme agrandie par comparaison aux années de guerre, mais n'atteignant pas encore les dimensions d'avant-guerre. On n'y peut suivre avec autant de précision qu'alors la vie de la Communion anglicane mondiale dans ses multiples manifestations de 1946. Les principales en furent : l'évaugélisation, l'entretien du clergé et son éducation ; la Réunion. Bien que des articles spéciaux fassent encore défaut dans le volume, on y trouve des renseignements très utiles sur la conférence de Lambeth, en vue de celle qui se tiendra en 1948 (p. 275-279). D. C. L.

Annuaire protestant-1946. Paris, Fischbacher ; in-12, X + 126 + 388 p.

Ce soixantième volume de l'Annuaire protestant contient 126 pages de réclames avec un répertoire de X pages. Les 388 pages restantes sont d'une consultation facile grâce à une table de matières et à une table analytique. En plus de la France, l'Annuaire donne aussi certains renseignements sur la Suisse romande, la Belgique, les Églises wallonnes des Pays-Bas, le Mouvement Evangélique russe et le Mouvement oecuménique. Notons comme spécialement intéressant à notre point de vue, des renseignements complets sur les facultés de théologie et les périodiques. L'ensemble fait l'impression d'être complet et exact. D. C. L.

LIVRES REÇUS.

Aux éditions de Maredsous.

Les Évangiles en fascicules. Traduction nouvelle par les moines de Maredsous. Opuscules in-32 ; 1946. Évangile selon S. Matthieu (92 p.) ; Évangile selon S. Marc (58 p.) ; Évangile selon S. Luc (92 p.) ; Évangile selon S. Jean (74 p.).

Dom Marmion. — *Consécration à la Sainte Trinité*. Texte et commentaire. 1946 ; in-12, 260 p.

Dom R. Thibaut. — *L'idée maîtresse de la doctrine de dom Marmion*. 1947 ; in-12, 218 p.

Dom Thomas Delforge. — *Le Sacrifice du soir*. 1944 ; in-18, 78 p.

Imprimatur.
P. Blaimont, vic. gen.
Namurci, 15 jun. 1947

Cum permissu Superiorum.

IMPRIMERIE J. DUCULOT, GEMBLOUX (*Imprimé en Belgique*).

IRÉNIKON

Tome XX. 3me trimestre 1947.

La Prière de Jésus.

Sa genèse et son développement dans la tradition religieuse byzantino-slave (1).

L'histoire de la « prière de Jésus » — terme technique de spiritualité byzantine qui désigne l'invocation du Nom de Jésus, soit employé seul, soit inséré dans une formule plus ou moins développée — a été explorée sur certains points de détail, mais n'a pas encore été décrite dans son ensemble. Nous ne prétendons pas retracer ici cette histoire ; nous en voudrions seulement marquer quelques étapes. L'intérêt de la question n'est pas d'ordre purement historique. Il s'agit d'une pratique qui, tout en remontant à l'antiquité la plus haute, demeure aujourd'hui très vivante dans l'Orient chrétien. Elle n'est généralement pas mentionnée dans les traités sur les « formes d'oraison », et pourtant elle est plus ancienne et plus répandue que les méthodes analysées dans les manuels classiques. La prière de Jésus, écrivait récemment un écrivain roumain, N. Crai-

(1) Ces pages étaient livrées à l'impression quand nous avons eu connaissance du très intéressant article *La Prière à Jésus*, publié par E. Behr-Sigel dans *Dieu vivant* (2me trimestre 1947, no 8, éditions du Seuil, Paris, p. 69-93). Tout en ayant le même sujet, cet article et le nôtre adoptent des perspectives différentes.

nic, est le « cœur de l'Orthodoxie » (1). Les uniates aussi l'emploient ; des latins s'y intéressent ; même quelques anglicans et quelques protestants suivent aujourd'hui avec ferveur cette méthode de prière : elle nous est un commun patrimoine. Elle est plus qu'une dévotion privée ; elle touche au domaine liturgique et même y pénètre. Ses implications et ses possibilités mériteraient une considération attentive. Puissent ces lignes y incliner quelques esprits.

La prière de Jésus a ses racines proches dans le Nouveau Testament, mais elle plonge des racines éloignées dans l'ancienne Alliance. Elle dérive, jusqu'à un certain point, du traitement que la Bible hébraïque réserve au nom de Dieu. Pour les Hébreux, le nom de Iahveh, comme sa parole, était une sorte d'entité détachable de la personne divine, une grandeur existant en soi, à côté de cette personne. C'est ainsi que l'Ange est considéré comme le porteur du Nom (*Exode* 23_{21}) et que le prophète voit venir ce Nom de loin (*Isaïe* 30_{27}). Si le nom divin est prononcé sur un pays ou sur une personne, ceux-ci appartiennent désormais à Iahveh, deviennent strictement siens et entrent en relations intimes avec lui (*Genèse* 48_{16}, *Deutéronome* 28_{10}, *Amos* 9_{12}). Le Nom demeure dans le temple (*I Rois*, ou Vulgate *III Rois* 9_{3}). Le Nom est un guide dans la vie de l'homme et dans le service de Dieu (*Michée* 4_{5}). A travers les psaumes, le nom divin apparaît comme un refuge, une puissance auxiliatrice, un objet de culte. La vénération du nom divin est notable chez d'autres peuples qu'Israël ; elle se retrouve chez les Mandéens comme dans le culte d'Isis et celui d'Astarté. Le nom de la divinité joue un

(1) N. Crainic, *Das Jesusgebet*, article traduit du roumain par W. Biemel dans la *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, 1941, n° 2. L'article est déparé par un singulier manque de sens critique : l'auteur attibue l'invention de la prière de Jésus à la Bienheureuse Vierge Marie. Cela pourrait être vrai dans un certain sens mystique, mais ne saurait rentrer dans la perspective historique.

grand rôle dans la religion des peuples primitifs ; pour ces derniers, le nom est quelque chose de réel, de substantiel, un morceau de l'être ou de la personne nommés, une sorte de double (1). De ces rapprochements, seule une critique superficielle pourrait conclure que l'attitude biblique envers le nom de Dieu n'est qu'un vestige de mentalité prélogique. L'usage du nom de Iahveh dans l'Ancien Testament ne relève pas de la magie ; ce nom n'est pas une formule arbitraire qu'on puisse utiliser pour produire certains effets. Il est vrai que l'esprit des Hébreux, comme celui d'autres Sémites, s'attache particulièrement au nom ; mais cette tendance psychologique rencontre une communication divine objective dont l'intention suprême est d'ordre spirituel. D'une part, le nom de Iahveh est une révélation de sa personne, une expression de l'essence divine. D'autre part, cette révélation, cette phase nouvelle de la connaissance de la divinité marque l'entrée dans de nouveaux rapports personnels et pratiques avec Dieu ; apprendre qui et quel il est, c'est apprendre aussi comment il faut agir (2).

La tradition rabbinique augmenta encore le culte du nom divin. On sait que, par respect, le nom de Iahveh, le *tétragrammaton*, n'était jamais prononcé, si ce n'est par le grand-prêtre le jour de Yom-Kippour (3) ; on lui substituait le vocable Adonaï. Le terme même par lequel on désignait le nom divin, *schem hameforasch*, c'est-à-dire le « nom ineffable », a une curieuse histoire. Littéralement ce terme signifie tout le contraire d'ineffable ; *schem hame-*

(1) G. Berguer, *La puissance du nom*. Communication au VI[e] Congrès international d'histoire des religions, Bruxelles, 1935, reproduite dans les *Archives de psychologie de la Suisse romande*, t. XXV, 1936.

(2) F. Giesebrecht, *Die alttestamentliche Schätzung des Gottesnamens*, 1901 ; L. Brockington, *The Hebrew Conception of Personality in Relation to the Knowledge of God*, dans le *Journal of Theological Studies*, janvier-avril, 1946.

(3) Talmud, traité *Yoma*, 6, 2.

forasch voulait dire, à l'origine, « nom clairement prononcé » ; mais, peu-à-peu, comme un voile d'adoration recouvrait le nom divin, le même terme qui avait exprimé que le nom était ouvertement proclamé en vint à exprimer que le nom était devenu indicible : l'évolution sémantique d'un mot mesure ici le développement d'un culte. Les Cabalistes attachèrent une importance spéciale au nom divin ; que certains d'entre eux soient tombés dans des superstitions relatives à l'usage des lettres, des nombres et des formules, on ne le saurait contester ; encore faut-il, pour être juste, retenir que la *Cabala*, dans son essence, ne fut pas une magie, mais une méthode à la fois d'exégèse et de vie spirituelles. La tradition juive a désigné par le terme de *baal schem*, « maître du nom », d'ailleurs sans connotation magique, tel ou tel personnage qui passait pour posséder une prière efficace et une certaine puissance auprès de Dieu : ainsi Benjamin ben Zara, au XIe siècle ; Israël ben Éliézer au XVIIIe, ce saint Juif qui fonda la grande école mystique moderne dite Hassidisme ; et, tout près de nous, au XIXe siècle, Élie Gutmacher. Il faut enfin noter l'importance, dans la spiritualité juive aussi bien contemporaine qu'ancienne, des deux conceptions de *kiddousch haschem*, « sanctification du nom », et *hilloul haschem*, « profanation du nom ». L'expression « sanctification du nom » ne signifiait pas simplement l'honneur ou la louange rendus au nom de Dieu. C'était un terme technique déjà usité au Ier siècle avec un sens très fort : sanctifier le nom, c'était rendre témoignage à Dieu au risque de sa propre vie, c'était glorifier Dieu, en cas de nécessité, jusqu'à l'effusion du sang. La sanctification du nom devint à peu près synonyme de martyre. Les Macchabées étaient considérés comme les sanctificateurs par excellence du nom divin. La notion juive de *kiddousch haschem* éclaire d'une lumière parti-

culière la première demande de l'oraison dominicale (1).

L'Ange annonça à Marie que son fils serait appelé Jésus, car il sauverait les hommes de leurs péchés (*Matthieu* 1_{21}, *Luc* 1_{31}). Le nom Ἰησοῦς est la transcription grecque de l'hébreu *Iéschouah* (Jésus), qui lui-même est identique à *Iéhoschouah* (Josué). Le premier de ces deux vocables hébraïques est une contraction du second, destinée à éviter la séquence des voyelles *ô* et *ou* à laquelle les oreilles juives répugnaient. Le sens du nom *Iéschouah*, clair dans l'ensemble, est difficile à établir d'une manière rigoureusement précise ; la traduction « sauveur » est vraie en général ; le nom, plus exactement, signifie « salut de Iahveh » ou « Iahveh est salut » (2). Ainsi l'adage antique *nomen est omen* — le nom exprime d'une certaine manière la personne et son destin — se trouvait-il vérifié dans l'annonce de l'Ange relative au nom de l'enfant.

Trois textes du Nouveau Testament présentent une importance particulière concernant le culte du nom de Jésus. C'est tout d'abord (nous suivons l'ordre que nous pensons être l'ordre chronologique) le grand texte de saint Paul : « Dieu lui a donné un nom qui est au-dessus de tous les » noms, afin que, au nom de Jésus, tout genou fléchisse, » dans le ciel, sur la terre et sous la terre » (*Philippiens* 2_{9-10}). C'est ensuite la déclaration solennelle du livre des Actes : « Il n'est pas sous le ciel d'autre nom donné parmi les hommes par lequel on puisse être sauvé » (*Actes* 4 [12]). C'est enfin, dans le quatrième évangile, le secret que Jésus

(1) Sur *kiddousch haschem* et *hilloul haschem*, KAUFMANN KOHLER, *Jewish Theology systematically and historically considered*, New-York, 1928, p. 348 et suiv. Plus généralement, A. MARMORSTEIN, *The old Rabbinic Doctrine of God*, vol. I : *The Names and Attributes of God*, Londres, 1927, et l'article *God (Name of)*, dans le vol. V de la *Universal Jewish Encyclopedia*, 10 vols., New York, 1941.

(2) A. DEISSMANN, *The Name 'Jesus'*, dans *Mysterium Christi. Christological Studies by British and German Theologians*, publiées par G. Bell et A. Deissmann, Londres, 1930.

révèle à ses disciples : « Jusqu'ici vous n'avez rien demandé en mon nom... Tout ce que vous demanderez au Père en mon nom, il vous le donnera » (*Jean* 16 $_{21, 23}$). Les références néo-testamentaires au nom de Jésus sont trop nombreuses pour que nous puissions nous arrêter sur chacune d'elles ; tout étudiant, une « concordance » en main, peut le faire, et avec grand profit. L'Apocalypse offrirait une moisson particulièrement riche. Mais c'est surtout le livre des Actes qu'on pourrait appeler le livre du nom de Jésus. « Au nom de Jésus » la bonne nouvelle est prêchée, les convertis croient, le baptême est conféré, les guérisons et autres « signes » s'accomplissent, les vies sont risquées et données (1). Et cette insistance sur le nom de Jésus n'est pas la mise en œuvre d'une formule magique, car nul ne peut faire de ce nom un usage efficace s'il n'a un rapport intérieur avec Jésus. Malheureusement l'expression française « au nom de... », tout comme le latin *in nomine...*, est impuissante à rendre la riche complexité des termes grecs. Le latin et le français font de « au nom de Jésus » plus ou moins le synonyme de « par l'autorité de Jésus » ; « au nom de... » devient « en vertu de... ». C'est appauvrir le grec du Nouveau Testament, lui enlever à la fois son réalisme et ses nuances. Le texte grec, se référant au nom de Jésus, emploie trois formules : *ἐπὶ τῷ ὀνόματι*, *εἰς τὸ ὄνομα*, *ἐν τῷ ὀνόματι*. Ces trois formules ne sont pas équivalentes ; chacune exprime une attitude spéciale envers le nom. Dans *ἐπὶ τῷ ὀνόματι*, on s'appuie « sur » le nom ; celui-ci est la fondation sur laquelle on construit, le *terminus a quo*, le point de départ vers une action ultérieure et de nouveaux

(1) W. HEITMÜLLER, *Im Namen Jesu. Eine sprach undreligions geschichtliche Untersuchung zum Neuen Testament, speziell zur altchristichen Taufe*, dans BOUSSET ET GUNKEL, *Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments*, Gœttingen, 1903, 1. Bd., 2. Heft. Tout en rendant hommage à la richesse des matériaux accumulés dans ce travail, nous rejetons absolument les conclusions de Heitmüller.

progrès. Dans εἰς τὸ ὄνομα, il y a un mouvement « vers » le nom, un rapport dynamique de finalité qui présente le nom comme le but à atteindre le *terminus ad quem*. Dans ἐν τῷ ὀνόματι, l'attitude est statique ; elle exprime le repos consécutif à l'atteinte du but et une certaine intériorisation ou immanence ; l'esprit s'est transporté « dans » le nom, au-dedans du nom, il s'unit à lui et en fait sa demeure. Ἐν τῷ ὀνόματι correspond à l'hébreu *be-schem*, εἰς τὸ ὄνομα à l'hébreu *le-schem*. Le Père F. Prat a nettement marqué (1) les différences entre ces trois formules, qui pourraient constituer le schéma de toute une piété centrée autour du nom de Jésus.

Les plus anciennes références patristiques au nom de Jésus se rencontrent dans le *Pasteur* d'Hermas (première moitié du IIe siècle). Hermas dit que, pour l'homme, « recevoir le nom du Fils de Dieu », c'est « échapper à la mort et se livrer à la vie » (2). Il dit aussi que « nul ne peut entrer dans le royaume de Dieu si ce n'est par le nom du Fils » (3). Il parle de « ceux qui sont morts pour le nom du Fils » (4). Faut-il voir là seulement des allusions au baptême et au martyre, ou l'ébauche d'une théologie du Nom ? Cette deuxième hypothèse serait suggérée par une autre phrase d'Hermas : « Le nom du Fils de Dieu est grand et immense, et c'est lui qui soutient le monde entier » (5). Les mystiques byzantins qui, au moyen âge, propagèrent la prière de Jésus, eussent signé cette phrase avec joie. Si on lit attentivement les quelques lignes qui suivent la phrase et le chapitre qui précède celui dont elle est extraite, on pourra trouver un peu confuses ces pensées où se mélangent le

(1) *Jésus-Christ. Sa vie, sa doctrine, son œuvre*, Paris, 1933, vol. II, note Z, p. 564-567.

(2) *Pasteur*, livre III, similitude IX, c. XVI.

(3) *Ibidem*, c. XII.

(4) *Ibid.*, c. XXVIII.

(5) *Ibid.*, c. XIV.

nom du Fils, les noms des vierges, les puissances et les pierres, mais on éprouvera l'impression que, pour Hermas, le nom est quelque chose de très réel, ayant une valeur objective et ontologique. Origène ne soulève pas cette question, où la spéculation alexandrine eût trouvé matière à s'exercer, mais il remarque que, de son temps, le nom de Jésus produit les mêmes effets que dans les temps apostoliques : « Aujourd'hui encore le nom de Jésus apaise les âmes troublées, réduit les démons, guérit les maladies ; son usage infuse une sorte de douceur merveilleuse ; il assure la pureté des mœurs ; il inspire l'humanité, la générosité, la mansuétude... (1) » On pourrait s'attendre à ce que les grands théologiens grecs des IVe et Ve siècles aient profondément médité sur le nom de Jésus ; en fait ni Athanase, ni les Cappadociens, ni Chrysostome, ni Cyrille ne se sont attachés à ce sujet ; si tel d'entre eux le mentionne, c'est épisodiquement, parfois comme un détail dans une biographie qu'ils écrivent, mais non comme un thème de leur doctrine. Les Pères qui ont influé sur le développement de la piété envers le Nom n'étaient pas des dogmaticiens ; ils se sont plus ou moins tenus en dehors des grands courants spéculatifs et retranchés dans les questions de vie intérieure.

Si nous nous tournons vers l'Occident latin, nous voyons que saint Ambroise a personnellement réfléchi sur le nom de Jésus. Ce nom, d'après lui, était contenu dans Israël comme un parfum dans un vase clos. Maintenant le vase a été ouvert et le parfum s'est répandu. Il y a eu une véritable « effusion de ce nom », une effusion, c'est-à-dire une surabondance de grâce, car, dit Ambroise, *ex abundantia superfluit quidquid effunditur* (2). Saint Paulin de Nole (354-431) écrivit un poème sur le nom du Christ ; ce nom

(1) *Contre Celse*, livre I, c. 67.

(2) *De Spiritu sancto*, I, VIII, 96. P. L., t. 16, col. 757.

est « dans la bouche un nectar, sur la langue un miel... » ; il est « une ambroisie vive... si l'on y a une fois goûté, on ne saurait s'en détacher » ; il est « aux yeux une lumière sereine, aux oreilles le son même de la vie » (1). Ce poème a peut-être inspiré saint Bernard, longtemps après. Le pape saint Damase (366-384) écrivit lui aussi deux poèmes acrostiches sur le nom de Jésus (2). Saint Césaire d'Arles (470-543) établit une correspondance entre le nom de Jésus et le serpent d'airain : *Videte nomen Dei vestri quantum prodesse possit in gratia quod tantum profuit in figura* (3). Saint Augustin ne parle guère du nom de Jésus. Cependant il rencontra un jour un texte d'Habacuc que le latin rendait ainsi : *Gaudebo in Deo salutari meo.* Augustin savait que certains autres manuscrits latins portaient : *Gaudebo in Deo Jesu meo.* L'équivalence de sens entre le latin *salutaris* ou *salvator* et l'hébreu *Iéschouah* pouvait justifier en quelque mesure cette substitution. Et Augustin d'écrire cette phrase qui jette une lumière soudaine sur ses sentiments : *Melius autem mihi videntur quidam codices habere : Gaudebo in Deo Jesu meo, quam hi qui, volentes id latine ponere, nomen ipsm non posuerunt, quod est nobis amicius et dulcius nominare* (4).

Un contemporain d'Augustin, l'historien Paul Orose, raconte un fait qui serait survenu vers 173. L'invocation du nom de Jésus par des soldats chrétiens de la *Legio XII Fulminata* aurait procuré à celle-ci à la fois la pluie et la victoire (5). Que le nom divin opérât des prodiges semblait naturel. Saint Athanase mentionne comme en passant qu'il suffit d'invoquer le nom du Christ pour faire fuir les démons (6). Saint Grégoire de Nysse, dans sa vie de saint

(1) *Carmina* IV et V, P. L. t. 13, col. 377-378.
(2) P. L., t. 61, col. 741.
(3) *Homilia* II, P. L., t. 67, col. 1047.
(4) *De civitate Dei*, lib. XVIII, c. XXII. P. L., t. 41, col. 591.
(5) *Historiarum adversum paganos libri*, VII, c. 15.
(6) *Discours sur l'Incarnation*, c. 48. P. G., t. 25, col. 181 B.

Grégoire le Thaumaturge, dit que celui-ci terrifiait les démons par l'invocation du nom de Jésus (1).

Les Pères du désert connaissaient bien ce pouvoir du Nom. Saint Athanase rapporte que saint Antoine († vers 356) exorcisa un démon par l'emploi du nom du Seigneur Jésus-Christ (2). Saint Jérôme dit de saint Hilarion († vers 378) la même chose (3). Il ne semble pas que les Pères du désert se soient préoccupés d'organiser l'invocation du Nom. Dans les 200 Apophtegmes des Pères réunis par Bousset, nous trouvons seulement deux apophtegmes, d'origine syrienne, sur le nom de Jésus. C'est peu. Mais ces milieux monastiques ont préparé la prière de Jésus d'une autre manière. Ils donnaient à leurs prières privées la forme de courtes aspirations. Saint Augustin écrivait à ce sujet à Proba : « On dit qu'en Égypte les frères ont des prières fréquentes, certes, mais très brèves et comme rapidement lancées » (4). Ces mots d'Augustin, *orationes... quodammodo jaculatas*, ont donné naissance à l'expression « oraison jaculatoire ». C'étaient des flèches rapides lancées vers le cœur de Dieu. On employait la formule *Kyrie eleison* ou le verset : « O Dieu, viens à mon aide. Seigneur, hâte-toi de me secourir. » C'est Dieu qui est invoqué ; il n'est pas fait mention spéciale du nom du Fils. Mais qu'un jour ce nom soit associé à l'oraison jaculatoire ; qu'il y ait rencontre, fusion, entre le Nom et l'aspiration, et nous aurons la prière de Jésus (5).

Cette combinaison fut l'œuvre de l'hésychasme. On a

(1) P. G., t. 46, col. 916 A.

(2) *Vie d'Antoine*, P. G., t. 26, col. 934, 63.

(3) *Vie d'Hilarion*, P. L., t. 23, col. 40, 22.

(4) *Epist.* 20. P. L., t. 33, col. 502.

(5) M. VILLER et K. RAHNER *Aszese und Mystik in der Väterzeit. Ein Abriss*, Fribourg en Brisgau, 1939, ch. 12, § 41. Nous citons cette version allemande du livre du Père Viller plutôt que l'original français *(La spiritualité des premiers siècles chrétiens*, Paris, 1930) parce qu'elle constitue un texte revisé et remanié.

souvent donné à ce terme un sens historique trop restreint, réservant l'appellation d'hésychastes aux mystiques byzantins du XIV[e] siècle, surtout à ceux de l'école palamite. En réalité, l'hésychasme est une tradition spirituelle qui s'étend du V[e] au XVIII[e] siècle (1). Le mot est bien établi comme terme technique dans la première moitié du VII[e] siècle, puisque saint Jean Climaque consacre à l'hésychasme un chapitre de son traité de l'Échelle (2). Mais, dès le V[e] siècle, cette tradition est représentée par des hommes tels que saint Nil d'Ancyre ou le Sinaïte, saint Diadoque de Photikè et ce saint Jean l'Hésychaste dont la vie fut écrite par Cyrille de Scythopolis (3). On peut considérer Nicodème l'Hagiorite, au XVIII[e] siècle, comme le dernier porte-parole de l'hésychasme historique. Comment définir l'hésychasme ? Le mot ἡσυχία signifie « repos ». Il faut situer l'idéal monastique hésychaste à la fois par rapport aux premiers Pères du désert et par rapport au monachisme que saint Basile et saint Théodore Studite instituèrent à Constantinople. Comme le primitif monachisme du désert, l'hésychasme insiste sur le silence, la retraite, et rompt rigoureusement tout commerce avec le siècle ; il tendrait même à rompre tout commerce humain. Mais il est moins préoccupé d'exploits ascétiques que le désert ; il met plutôt l'accent sur la prière, la contemplation, la vie mystique, et, chose nouvelle, il est en quête de méthodes d'oraison et cherche à constituer une technique contemplative. Quant au monachisme basilien et studite, l'hésychasme en diffère de la manière la plus tranchée. Ceux-là insistent sur l'observance cénobitique moyenne, sur la vie et la prière communes ; celui-ci insiste sur la sanctification individuelle et isolée. Ceux-là admettent

(1) J. Bois, *Les hésychastes avant le XIV[e] siècle*, dans les *Échos d'Orient*, 1901, t. V, p. 4 et suiv.

(2) *Échelle*, c. XXVII. P. G., t. 88, col. 1096.

(3) *Acta Sanctorum*, mai, t. III, p. 14.

que les moines prennent occasionnellement part à certaines activités ecclésiastiques ou charitables ; celui-ci préconise une séparation radicale d'avec le monde. Ceux-là s'intéressent surtout à la *praxis*, celui-ci à la *theoria*.

Nous distinguerons dans l'histoire de l'hésychasme et, par suite, dans l'histoire de la prière de Jésus deux phases bien distinctes : la phase sinaïte et la phase athonite.

C'est en 527 que le Basileus Justinien I[er] établit sur le Sinaï le célèbre monastère de Sainte-Catherine qui, aujourd'hui encore, constitue à lui seul une des Églises orthodoxes autocéphales. Mais, dès l'an 400, des chrétiens vivaient sur la péninsule ; celle-ci touchait aux déserts monastiques d'Égypte et offrait elle-même au monachisme un site idéal. Elle devint, de bonne heure, un centre d'influence spirituelle. Quand nous parlons de spiritualité sinaïte, il ne faut pas concevoir celle-ci comme étroitement localisée ; il s'agit de la spiritualité dont le monachisme du Sinaï sera le foyer et l'exemple, il s'agit d'un courant de pensée et d'une tendance commune, mais sans lien géographique nécessaire avec la péninsule. Sur le Sinaï (au sens large) on va se pénétrer de la conviction que la pensée est génératrice de l'acte : primauté du *logos* sur l'*éthos*, de la *theoria* sur la *praxis*. Au Stoudion, on se demande : comment faut-il agir ? Au Sinaï, la question est plutôt : comment faut-il penser ? De plus, la spiritualité sinaïte a une certaine nuance affective qui contraste avec la sobriété basilienne et studite. Une tendresse pénètre la piété. Quelque chose de cette tendresse apparaissait déjà dans les Apophtegmes des premiers Pères du désert. Que la piété du désert puisse s'allier avec de la tendresse, il n'y a rien là qui surprenne ceux d'entre nous qui ont lu, de nos jours, les écrits du Père Charles de Foucauld. Cette tendresse va se concentrer sur la personne, sur le souvenir, sur le nom du Christ. De préférence, on dira seulement « Jésus », et cela déjà est significatif. La prière de Jésus naîtra et s'épanouira dans cette

atmosphère (1). On se rappellera que, déjà sur le Sinaï, Dieu avait révélé son nom à Moïse.

Le premier en date des témoins de cette spiritualité semble être saint Diadoque, évêque de Photikè vers 458 (2). Dans ses *Cent chapitres sur la perfection*, il recommande la purification du cœur par le « souvenir de Jésus » (3), qui non seulement purifie, mais enflamme. On doit, dit-il, crier perpétuellement : « Seigneur Jésus ! » (4). Notons cette phrase : la prière de Jésus existe désormais comme formule et technique. Diadoque est d'ailleurs un docteur spirituel du plus haut intérêt, auquel on n'a pas encore rendu pleinement justice.

Nous rattacherons aussi à la spiritualité sinaïte les deux saints inséparables, Barsanuphe et Jean, contemporains de Diadoque. Saint Barsanuphe († vers 540), d'origine égyptienne, vécut dans un monastère près de Gaza ; on l'appelait le grand vieillard, *ὁ μέγας γέρων*, et, quoiqu'il ne fût pas prêtre, les fidèles lui attribuaient le pouvoir de remettre les péchés, même à distance. Il y avait une parfaite identité de pensée entre Barsanuphe et son ami Jean le Prophète. Nous avons, émanant de ce couple, 850 lettres spirituelles ; environ 446 ont été écrites par Jean et 396 par Barsanuphe. Ces lettres ne sont pas une correspondance entre les deux amis, mais elles s'adressent à des gens du dehors. Les deux auteurs recommandent l'abandon de la volonté propre, la direction spirituelle, l'examen de conscience, et finalement l'invocation du nom de Jésus. Jean réprouve la méthode

(1) Le Père Hausherr a très justement relevé le côté affectif de la spiritualité sinaïtique et son rôle relativement à la prière de Jésus dans *La Méthode d'oraison hésychaste*, p. 120. Nous reviendrons sur ce livre.

(2) F. Doerr. *Diadochus von Photike und die Messalianer*, Fribourg en Brisgau, 1937. Voir aussi les trois articles de Popov sur *Diadoque de Photikè et la prière de Jésus* dans les *Travaux de l'Académie théologique de Kiev* [en russe], 1902.

(3) C. 97, P. G.. t. 65, col. 1141-1148.

(4) *Ibid.*, c. 85.

« antirrhétique » ou méthode de contradiction (qu'on se rappelle l'*Antirrhétique* d'Évagre) qui consiste à faire face aux tentations par une lutte ou discussion directe ; cette méthode n'est bonne que pour les « puissants selon Dieu », pour ceux qui sont « pareils à saint Michel ». Il existe une autre voie. « A nous, faibles, il ne nous reste que de nous réfugier dans le nom de Jésus ». C'est là une des formules les plus belles dont la littérature de la prière de Jésus puisse se parer. Barsanuphe se demande ce qui, de la prière de Jésus ou de la psalmodie, est préférable. « Il faut pratiquer l'un et l'autre », répond-il. Les hésychastes de l'Athos seront plus radicaux et demanderont que la prière de Jésus absorbe toute autre prière. Les lettres de Barsanuphe et de Jean obtinrent un grand succès en Russie où, depuis le XVIIIe siècle, elles furent plusieurs fois traduites (1).

Saint Jean Climaque († 649) est un Sinaïte au sens géographique du mot, puisqu'il devint moine sur la péninsule dès l'âge de seize ans et y fut successivement cénobite, anachorète et higoumène (2). Son *Échelle du Paradis* (3) est le traité classique de la spiritualité sinaïte. La prière idéale est pour lui celle qui bannit les éléments discursifs, les *λογισμοί*, et devient une seule parole, *μονολογία*. La « mémoire de Jésus » fournira à cette prière son contenu et sa forme. On trouve chez Jean une anticipation des futures théories hésychastes qui associeront la prière de Jésus à la perception d'une lumière surnaturelle, car, selon Jean, l'« œil du cœur » peut voir le divin « Soleil de l'intel-

(1) La première édition des lettres de Barsanuphe et Jean fut préparée par Nicodème l'Hagiorite et parut à Vienne, en 1816, après la mort de celui-ci. Voir l'article *Barsanuphe* par I. HAUSHERR, dans le *Dictionnaire de spiritualité* de Viller, Cavallera et de Guibert, Paris, 1938, t. I. L'article donne une bibliographie.

(2) H. DELEHAYE, *Synaxarium Ecclesiae Constantinopolitanae*, Bruxelles, 1902, p. 571-574.

(3) P. G., t. 88, col. 596-1209. Une meilleure édition grecque a été publiée par le moine Sophronios (Constantinople, 1883).

ligence » et, dans ce cas, le contemplatif se voit lui-même tout lumineux. Le texte capital de l'*Échelle* sur l'invocation du Nom. est celui-ci : « Que la mémoire de Jésus soit unie à ta respiration et alors tu connaîtras l'utilité de l'ἡσυχία » (1). Il n'y a pas de doute que, pour les Sinaïtes, la « mémoire de Jésus » n'était pas un simple processus mnémonique, mais prenait son point d'appui sur le nom divin. Jean a donc mis en circulation l'idée qu'il faut en quelque sorte « coller » à notre souffle le souvenir nominatif de Jésus et qu'alors la vie contemplative donne tout son fruit. Cette idée était, comme nous verrons, vouée à une étrange fortune.

Les *Centuries* du pseudo-Hésychius sont un des documents les plus importants de la littérature de la prière de Jésus (2). Elles ont été attribuées à saint Hésychius, prêtre de Jérusalem († vers 450), dont le nom n'a d'ailleurs aucun rapport avec l'hésychasme. Cette attribution est une erreur. Les *Centuries* sont l'œuvre d'un auteur ou, plus vraisemblablement, de plusieurs auteurs ayant quelque lien avec le monastère de Bathos, sur le Sinaï. Elles sont postérieures à saint Jean Climaque, puisqu'elles le citent. Et ce qu'elles citent est justement le passage : « Que le souvenir de Jésus soit uni à ta respiration... ». Elles ajoutent : « ... et à toute ta vie » (3). L'addition est importante. Ce n'est pas seulement la prière, c'est la vie entière qui doit être ordonnée à la *μνήμη τοῦ Ἰησοῦ*, cette spiritualité s'affirmera de plus en plus totalitaire. Les *Centuries* parlent de la prière *μονολόγιστος*. Elles emploient le terme « prière de Jésus », *εὐχὴ τοῦ Ἰησοῦ*, et c'est la première fois, croyons-nous, que le mot fait son apparition, la chose étant déjà connue. Elles emploient aussi l'expression *ἐπίκλησις Ἰησοῦ*, « appel », « invocation », « épiclèse » de Jésus. Parfois elles mention-

(1) P. G., t. 88, col. 1112 C.
(2) P. G., t. 93, col. 1479-1544.
(3) *Cent.* I, 99.

nent le « saint nom du Christ ». La prière de Jésus doit être « continuellement respirée » (1). Quand l'esprit a été purifié et unifié par elle, nos pensers y nagent comme des dauphins joyeux dans une mer apaisée (2). Alors s'engage un dialogue où le Christ, devenu le maître intérieur, fait connaître au cœur sa volonté (3). Selon cette conception, on le voit, le *terminus ad quem* de la prière de Jésus n'est pas le silence mystique, mais l'audition de la parole divine. Nous ne demeurons pas extérieurs au Nom invoqué ; l'invocation nous permet d'« avoir part au saint nom de Jésus » (4). Il nous donne les vertus de tempérance et de continence. Le nom de Jésus entre d'abord dans notre vie comme une lampe dans les ténèbres ; puis c'est comme un clair de lune ; enfin c'est le lever du soleil (5). Étant le soleil de notre esprit, il y crée des pensées lumineuses, des pensées auxquelles il communique sa propre splendeur, des pensées semblables au soleil (6). L'amour nous élève (notons que la charité divine n'est pas absente de ce processus de transformation) et fait de nous plus que des anges, des *πρωτάγγελοι* (7). Prononcer saintement le nom de Jésus est à une vie humaine un but suffisant et excellent. « Bienheureux vraiment », proclamant les *Centuries*, « celui qui sans cesse prononce dans son cœur le nom de Jésus et qui, au plus profond de sa pensée, est lié à la prière de Jésus comme le corps l'est à l'air ambiant et comme la cire l'est à la flamme » (8).

Les *Capita alia* qui figurent dans Migne sous le nom de saint Maxime le Confesseur († 662) insistent sur la prière

(1) *Cent.* II, 87.
(2) *Cent.* II, 54.
(3) *Cent.* II, 84.
(4) *Cent.* I, 96.
(5) *Cent.* II, 64.
(6) *Cent.* II, 94.
(7) *Cent.* II, 69.
(8) *Cent.* II, 94.

μονολόγιστος (1). Ces fragments sont-ils de Maxime ? On pourrait faire valoir des raisons positives et négatives. Il n'est pas impossible que Maxime ait écrit ces textes et, très vraisemblablement, il connaissait les enseignements de Jean Climaque sur la prière de Jésus.

Aux VIIIe et IXe siècles, nous ne connaissons pas de textes remarquables relatifs à la prière de Jésus. Cette prière existe ; elle est recommandée ; elle fait déjà partie de la tradition spirituelle byzantine. Mais elle demeure, si l'on peut dire, assez fluide. Il n'y a encore aucune trace des techniques psycho-physiologiques qui apparaîtront plus tard. La forme même de la prière ne semble pas fixée. Le nom de Jésus en est évidemment l'élément nécessaire, le centre et la force. Une grande latitude est cependant laissée à son emploi. Certains paraissent avoir prononcé le nom seul ; d'autres paraissent l'avoir associé à quelque brève invocation. Pour trouver la prière de Jésus en quelque sorte cristallisée, il faut attendre l'apparition d'un opuscule de date et d'attribution incertaines, mais d'importance et d'influence décisives, la *Méthode de la prière et de l'attention sacrées*, Μέθοδος τῆς ἱερᾶς προσευχῆς καὶ προσοχῆς. Migne ne donne de cette œuvre qu'une version néo-grecque (2). Nous devons au Père Irénée Hausherr, de la Compagnie de Jésus, la première édition critique de la *Méthode* d'après les principaux manuscrits (3).

Une tradition générale et ininterrompue a attribué la *Méthode* à saint (4) Syméon le Nouveau Théologien (949-

(1) P. G., t. 90, col. 1402-1462.

(2) P. G., t. 120, col. 702-710.

(3) I. HAUSHERR, *La Méthode d'oraison hésychaste*, dans les *Orientalia Christiana*, Rome, vol. IX (1927), n° 36.

(4) Avec Syméon nous entrons dans une période où les hagiographies romaine et byzantine ne coïncident plus. Syméon lui-même faillit trouver place, par mégarde, dans les *Acta Sanctorum* ; mais le dominicain Combefis († 1679) dissuada les Bollandistes de l'y admettre. Dans l'attribution du qualificatif « saint », nous nous conformons ici à un critère

1022), higoumène du monastère de Saint-Mammas à Constantinople. Déjà au XVIIe siècle Combefis et de nos jours Holl, Papamikhaël, Stein, Stavrou ont contesté cette attribution. Le Père Hausherr la rejette catégoriquement ; il croit même avoir établi l'identité du véritable auteur, qui serait un moine du Mont-Athos, Nicéphore, dont nous reparlerons plus loin (1). Les arguments du Père Hausherr n'ont pas convaincu un byzantinisant aussi érudit que le Père Jugie, assomptionniste (2). Le lecteur des pièces du procès inclinera probablement vers la solution que propose le Père Hausherr. Il nous semble néanmoins qu'il vaut mieux laisser cette question ouverte. Nous parlerons donc de la *Méthode* sans préjuger du problème de son origine. Mais la *Méthode* est si dépendante de l'atmosphère spirituelle créée par Syméon, même si celui-ci n'en est pas l'auteur, que quelques lignes sur l'higoumène de Saint-Mammas pourront aider à comprendre cette atmosphère.

Saint Syméon le Nouveau Théologien a été égalé par ses admirateurs à l'auteur du quatrième évangile (3). Il est certainement le plus grand nom de l'histoire de la spiritualité byzantine post-patristique. S'il est vrai que certaines tendances spirituelles ont éloigné l'Église orthodoxe de l'Église romaine plus que ne le firent des oppositions

purement historique, donnant ce titre aux divers personnages qui l'ont obtenu dans leur propre Église.

(1) I. HAUSHERR, *La Méthode d'oraison hésychaste ;* et aussi *Note sur l'inventeur de la méthode hésychaste* dans les *Orientalia Christiana*, vol. XX (1930), n° 66.

(2) M. JUGIE, *Les Origines de la méthode d'oraison des hésychastes*, dans les *Échos d'Orient*, Paris, avril-juin 1931.

(3) La vie de Syméon a été écrite par son disciple Nicétas Stéthatos, P. G., t. 120. Elle a été publiée avec introduction et traduction française par I. HAUSHERR et G. HORN, *Un grand mystique byzantin. Vie de Syméon le Nouveau Théologien*, dans les *Orientalia Christiana*, vol. XII (1928), n° 45. Voir aussi K. HOLL, *Enthusiasmus und Bussgewalt beim griechischen Mönchtum. Eine Studie zu Simeon dem Neuen Theologen*, Leipzig, 1898.

dogmatiques et historiques formelles, il faudrait dire que Syméon et, deux siècles plus tard, Grégoire Palamas ont eu une part plus grande que Photius et Cérulaire dans la divergence des « deux mentalités ». Par ses idées sur le ministère du « père spirituel » et sur la nécessité de l'expérience mystique, Syméon, peut-être sans s'en rendre compte, a donné l'essor à une certaine conception de la « primauté du spirituel » entendue comme la primauté de l'élément pneumatique et charismatique sur l'élément hiérarchique et institutionnel, et aussi comme la primauté de la contemplation sur la vie intellectuelle et active. Ces notions ou plutôt ces dispositions sont encore plus ou moins latentes dans l'âme orthodoxe ; certaines écoles théologiques russes les ont développées avec prédilection ; elles ont marqué l'Orthodoxie d'une empreinte aussi forte que celle dont la Contre-réforme, le concile de Trente et le concile du Vatican ont marqué l'Église romaine.

Mais ce qui nous intéresse particulièrement ici, c'est le rapport de Syméon à la prière de Jésus. L'opuscule de la *Méthode* mis de côté, nous ne trouvons dans les écrits de Syméon aucun exposé direct de cette prière. Trois remarques s'imposent toutefois.

Tout d'abord, la prière de Jésus telle qu'elle est décrite dans la *Méthode* n'aurait pas été attribuée à Syméon d'une manière unanime et constante si les milieux monastiques hésychastes, où le souvenir de Syméon était singulièrement vivant, n'avaient pas perçu une étroite correspondance entre cette prière et la spiritualité de l'higoumène. Que les détails de la *Méthode* ne soient pas dus à Syméon, nous inclinons fort à le croire ; mais que Syméon se soit nourri de Jean Climaque et du pseudo-Hésychius, qu'il se soit fait le propagandiste d'une prière qui, de son temps, était déjà la prière contemplative par excellence, qu'il ait inspiré à ses disciples certains développements ultérieurs de cette prière, cela est plus que vraisemblable. Il faut noter

que Syméon, tout en se destinant à la vie studite, s'était imprégné de cette spiritualité sinaïte dans laquelle le nom de Jésus occupait une place privilégiée ; cette influence sinaïte fut d'ailleurs une des causes des difficultés que Syméon éprouva dans ses rapports avec le milieu studite.

En deuxième lieu, l'extraordinaire christocentrisme de Syméon le prédisposait à la prière de Jésus. Il n'y a pas eu, dans tout le moyen âge byzantin, d'écrivain plus christocentrique que Syméon. Une histoire de l'amour envers le Christ lui réserverait une place de choix ; son amour pour Jésus, Syméon l'a exprimé avec la plus émouvante tendresse, avec le plus éclatant lyrisme. Sa théologie est essentiellement une théologie du « corps du Christ ». Nous ne disons pas « corps mystique du Christ », car l'expression est étrangère à la tradition patristique ; mais, pour Syméon, il s'agit bien de l'incorporation des hommes au Christ. On sait que la tradition grecque conçut cette incorporation d'une manière en quelque sorte plus réaliste que ne le fit l'Occident latin ; au delà d'une simple analogie entre la structure sociale de l'Église et l'organisme biologique humain, au delà même d'une incorporation par grâce, les Pères grecs, sans aucune identification panthéiste, fondèrent leur conception du corps du Christ sur l'idée que le Logos avait assumé *la* nature humaine, et celle-ci, dans leur pensée, était fort semblable à l'idée platonicienne d'humanité. Syméon développe le thème de notre incorporation au Christ avec un tel réalisme physiologique que ses éditeurs latins en ont été scandalisés ; quand le lecteur de Migne arrive aux passages les plus hardis des *Hymnes de l'amour divin*, il se trouve en présence d'une coupure et d'une note où le Père jésuite Pontanus (Jacob Spanmüller, † 1626) déclare cette sorte d'amplification *silentio praetermittendam, latinisque auribus non satis dignam...* ; le Père parle aussi de *nec satis aut piae aut decentes... consi-*

derationes (1). Or est-il une prière plus christocentrique que la prière de Jésus ? Est-il une prière exprimant mieux notre incorporation au Christ ? Est-il une prière où Jésus devienne autant la substance même de notre discours et de notre pensée ? C'est pourquoi, dans une histoire de la prière de Jésus, Syméon apparaît comme *absens quidem nomine, praesens autem spiritu.*

Il y a plus. Il semble bien que nous possédions un témoignage sûr du lien qui unit Syméon et la prière de Jésus. Le biographe de Syméon, Nicétas Stéthatos, rapporte l'épisode suivant de la jeunesse de son héros : « ...

Il fut alors au cours de l'oraison rempli d'une grande joie et inondé de larmes brûlantes... Non encore initié à de pareilles révélations, dans son étonnement il criait à haute voix sans se lasser : Seigneur, aie pitié de moi... Dans cette lumière donc il reçut la force de voir, et voici que, vers les hauteurs du ciel, lui apparaît une sorte de nuée très lumineuse, sans forme ni contours, et pleine de la gloire ineffable de Dieu... Très tard enfin, cette lumière s'étant peu à peu retirée, il se retrouva dans son corps et à l'intérieur de sa cellule, et il sentit son cœur rempli d'une joie indicible, cependant que sa bouche criait à haute voix, comme il a été dit : Seigneur, aie pitié... et toute sa personne était inondée de larmes plus douces que le miel. » Nous trouvons ici cette joie du cœur et cette vision de lumière que l'hésychasme postérieur associera à la prière de Jésus. Mais le « Seigneur, aie pitié de moi... » de Syméon s'adresse-t-il au Christ ? Un écrit de Syméon nous inciterait à répon-

(1) P. G., t. 120, col. 531, note 19. Cette coupure est d'autant plus regrettable que le texte de Syméon est d'un accès extrêmement difficile. On trouvera les passages omis par Migne dans la *Festgabe Albert Erhard*, Bonn, 1922 ; P. MAAS y a publié (p. 322-341) les morceaux n° 4, 5, 10 et partiellement 15. Les hymnes de Syméon ont été aussi partiellement traduites en allemand par le Père franciscain KILIAN KIRCHHOFF, *Licht vom Licht*, 1930, et en français dans le périodique dominicain *La vie spirituelle*, 1931, p. 74-82, 198-210, 303-310.

dre affirmativement. Syméon est l'auteur d'un discours sur la nécessité de l'expérience mystique (1). Dans ce discours, il dépeint une expérience identique à celle rapportée par Nicétas, sans dire toutefois que lui-même en ait été le sujet. L'homme qui, dit Syméon, passe par cette expérience de lumière, de douceur et de larmes sait que « quelqu'un apparaît devant sa face ». Alors un dialogue s'engage : « Es-tu Dieu ? — Oui, je suis le Dieu devenu homme pour toi. » Il s'agit donc de la personne de Jésus. Et si, comme nous n'en doutons pas, Syméon raconte ici l'extase qu'il eut dans sa jeunesse, sa prière « Seigneur, aie pitié de moi » est liée au Christ. Ce n'est pas la prière de Jésus, en ce sens que le nom de Jésus en est absent. Mais l'union du « Seigneur, aie pitié » et de la pensée de Jésus annonce déjà une formule où le « Seigneur, aie pitié » et le nom même de Jésus vont s'unir — et c'est cette formule que, probablement, sinon certainement, nous présente l'opuscule de la *Méthode*.

Cet opuscule, qu'il est temps d'analyser, débute par une mise en garde contre les erreurs de l'imagination dans l'oraison. Une autre forme d'oraison consiste à combattre avec violence les pensées mauvaises, mais cette méthode a bien des difficultés. Il est une troisième forme d'oraison. Avant de la considérer, il faut noter qu'elle va de pair avec l'obéissance, sans laquelle il n'y a pas de conscience pure. Elle suppose la « garde du cœur », qui permet d'acquérir sans peine tout le reste. Et voici maintenant le passage central de l'œuvre. Pour prier, il faut fermer la porte de sa cellule, se mettre dans un état de tranquillité, s'asseoir, incliner la tête sur la poitrine, regarder vers le milieu du ventre, comprimer la respiration, faire un effort mental pour trouver le « lieu du cœur », c'est-à-dire pour se représenter cet organe, tout en répétant l'« épiclèse de Jésus-Christ ». Au dé-

(1) Le texte et la traduction en sont donnés par HAUSHERR dans *La Méthode d'oraison hésychaste*, p. 174-207.

but, on n'éprouve que peine et obscurité, mais bientôt on perçoit une sorte de lumière. Désormais, dès qu'une pensée mauvaise s'élève, et avant même qu'elle ne s'achève et ne prenne forme, elle se trouve expulsée et anéantie. « Par l'invocation du Seigneur Jésus, les souffles des passions fondent et s'évanouissent comme de la cire. » Ce résultat ne s'obtient d'ailleurs pas en un jour. Il faut passer par les stades successifs de la domination des passions, de la douceur de la psalmodie, de la substitution de la prière de Jésus à la psalmodie, et enfin on atteint la *theoria*, la contemplation fixe et sans déviation. Ainsi se construit la maison spirituelle dans laquelle le Christ viendra. Tout cela n'est pas hors de notre portée. « Le reste, tu l'apprendras avec l'aide de Dieu, en pratiquant la garde de l'esprit et en retenant Jésus dans le cœur ; car assieds-toi, dit-on, dans ta cellule, et celle-ci t'apprendra toutes choses. » Phrase exquise qu'aurait pu écrire l'auteur de l'*Imitation*.

On remarquera que la *Méthode* ne donne pas une formule définie de la prière de Jésus ; elle parle seulement de l'invocation ou de l'épiclèse de Jésus. Il en est ainsi dans les manuscrits grecs et dans le texte établi d'après ces manuscrits par le Père Hausherr. Mais la version néo-grecque de la *Méthode* que l'on trouve dans Migne et qui est parfois une paraphrase, donne deux fois la formule : « Seigneur Jésus-Christ, aie pitié de moi. » La version néo-grecque n'est pas antérieure au XVIIIe siècle ; mais elle témoigne d'une interprétation traditionnelle sûrement très ancienne de l'« épiclèse de Jésus ». Il est plus que possible, il est vraisemblable que le « Seigneur Jésus-Christ, aie pitié de moi » soit ce qu'entend la *Méthode* quand elle parle de l'invocation du Nom. C'est là en tout cas, une interprétation déjà courante aux XIIIe et XIVe siècles.

La lecture de la *Méthode* laisse une impression assez complexe. D'une part, il y a là des conseils classiques de spiri-

tualité. D'autre part, il y a cette nouveauté, de prime abord franchement déconcertante, que l'invocation du Nom se trouve liée à certains procédés psycho-physiologiques. Nous reviendrons plus tard sur ce point. La thèse du Père Hausherr, selon laquelle la *Méthode* serait l'œuvre du moine athonite Nicéphore, paraît assez vraisemblable si on compare à la *Méthode* un traité *Sur la garde du cœur* qu'écrivit Nicéphore lui-même (1). Nicéphore préconise la prière de Jésus, accompagnée d'un refoulement de l'air respiré dans le cœur afin de faciliter, comme il dit, l'entrée de l'esprit dans le cœur. La phrase la plus importante du traité de Nicéphore est celle-ci : « A la raison donc enlève toute pensée discursive (tu le peux, si tu le veux) et donne-lui l'appel : Seigneur Jésus-Christ, fils de Dieu, aie pitié de moi, et tâche, au lieu de toute autre pensée, de toujours crier ceci au-dedans de toi-même » (2). La formule même de la prière a été étendue par l'addition : « fils de Dieu ». D'autre part, comme le titre même du traité l'indique, la prière de Jésus est présentée par Nicéphore dans un contexte ascétique emprunté aux Pères et très conforme à la spiritualité traditionnelle. Il est difficile de dater ce traité. D'après la tradition athonite, Nicéphore aurait été moine à l'Athos vers 1340, y jouissant d'une grande réputation de sainteté ; il serait un des maîtres de Grégoire Palamas. Chose étrange, Nicéphore lui-même aurait été d'origine latine (3). Mais tout cela est douteux. Nous ne savons même pas s'il faut rattacher Nicéphore au XIIe ou au XIIIe siècle.

C'est sans doute après Nicéphore qu'il faut situer la lettre du pseudo-Chrysostome aux moines (4). Son éditeur, dans Migne, la déclare *omnino futilis et inepta*. Cette appré-

(1) P. G., t. 147, col. 945 et suiv.

(2) *Ibid.*, col. 965-966.

(3) NICODÈME L'HAGIORITE, *'Ακολουθία τῶν ὁσίων πατέρων τοῦ Ἄθω*, Hermoupolis, 1847, p. 115.

(4) P. G., t. 60, col. 752-755.

ciation nous semble bien injuste. Il faut, dit en substance l'écrivain inconnu, réduire toutes les mauvaises pensées par l'invocation du nom de Jésus. Il faut répéter du matin au soir : « Seigneur Jésus-Christ, fils de Dieu, aie pitié de *nous.* » Il faut prier ainsi en mangeant et en buvant. Il faut faire mémoire de Jésus-Christ jusqu'à ce que le nom du Seigneur pénètre dans notre cœur, y descende profondément, écrase le dragon et vivifie l'âme. Il faut que notre cœur absorbe le Seigneur et que le Seigneur absorbe notre cœur et que tous deux deviennent un. Ce n'est pas l'œuvre d'un ou deux jours. Cet effort requiert temps et labeur. Il peut s'accomplir partout ; il n'est pas localisé dans les églises : « Tu es un temple ; ne cherche pas de lieu ». On remarquera que l'auteur emploie la formule de Nicéphore, mais en substituant au pronom singulier le pluriel « nous » ; ou remarquera aussi qu'il ne mentionne aucune technique corporelle.

Vers l'an 1200, la moniale Théodora, fille de l'empereur Isaac Ange, échangeait une correspondance spirituelle avec un certain abbé Isaïe que l'on a généralement confondu avec un écrivain monophysite du V[e] siècle. Cet abbé Isaïe recommande instamment à Théodora l'usage du *Kyrie eleison.* On peut se demander si, pour Isaïe, *Kyrie eleison* garde le sens général d'une invocation à Dieu, qu'il avait chez les Pères du désert, ou si *Κύριος*, selon l'usage fréquent du Nouveau Testament, ne désigne pas ici la personne du Christ. Ce qui rendrait cette hypothèse vraisemblable, c'est qu'Isaïe enchâsse et délaie dans ses lettres un passage d'un manuscrit athonite, le *Codex Panteleimon* 571, texte déjà utilisé par Nicéphore qui se réfère nettement à la prière de Jésus (1). Dans ce cas, les lettres d'Isaïe nous permettraient de saisir sur le vif le processus de transition qui aboutit à la prière de Jésus en partant du *Kyrie eleison.*

(A suivre) UN MOINE DE L'ÉGLISE D'ORIENT.

(1) I. HAUSHERR, *Note sur l'invention de la méthode hésychaste,* dans le *Orientalia Christiana,* vol. XX, décembre 1930, note de la page 180.

Lettre Anglaise.

L'objectif de cette lettre, que nous espérons poursuivre ultérieurement est de fournir des renseignements sur l'Angleterre et spécialement sur l'Église d'Angleterre.

Mais comment répondre aux questions qui doivent réellement être posées ? Qu'en est-il de l'Angleterre ? Quelle est la situation de la religion en Angleterre ? Nous autres, en Angleterre, nous ignorons ce que c'est que d'avoir subi l'occupation nazie ; dans quelle mesure notre vie nationale a-t-elle conservé sa structure aussi bien en ce qui regarde le corps qu'en ce qui concerne l'âme ? Il est clair qu'il est impossible de répondre à de telles questions en quelques pages ; nous les posons dans le but de faire comprendre que notre intention n'est pas seulement de donner une chronique d'événements ecclésiastiques, mais aussi d'avoir à l'esprit le progrès de la bataille qui se poursuit à « la frontière chrétienne ». Nous serions également heureux de savoir sur quels sujets des renseignements sont désirés.

Dans la prochaine publication nous essaierons de fournir quelques renseignements au sujet de la controverse qui a surgi à propos de l'Initiation Chrétienne, c'est-à-dire à propos du Baptême et de la Confirmation. Dans cette lettre-ci nous traiterons brièvement trois ou quatre sujets sur lesquels beaucoup plus devrait être dit. Nous traiterons ensuite plus amplement le sujet qui concerne l'Unité chrétienne et l'Église Unie de l'Inde méridionale.

La Frontière chrétienne.

Nous avons déjà employé ce terme ; il existe un *Christian Frontier Council* (Interconfessionnel), en liaison avec la *Christian Newsletter,* qui a commnecé à paraître au

début de la guerre, édité alors par le Dr. J. H. Oldham, et actuellement par Mrs. Kathleen Bliss. (20, Balcombe St., Dorset Square, Londres, N. W. 1). Le but poursuivi est de discuter sur le comportement chrétien en affaires publiques. La *Newsletter* du 14 mai 1947, demande quel est le devoir que doit affronter tout chrétien qui, le dimanche, sort de l'église où « il a adoré Dieu, et résolu de placer la vie qu'il doit mener les six jours suivants, sous la dépendance de Dieu » ; et non seulement par rapport à « ce qui doit être fait au regard de la Société » ; mais ceci aussi : « que dois-je et que puis-je faire dans ce problème particulier de la société qui réclame mon attention par mon expérience et par mon travail ? » Je puis être un professeur d'université qui désire porter un témoignage à Dieu dans son travail, mais qui en est empêché, par l'organisation et les cours de l'université ; ou bien un ouvrier d'usine pour lequel les conditions extérieures semblent mettre en dérision ses efforts de glorifier Dieu dans son travail. Ce sont là les guerriers qui combattent sur la « frontière chrétienne », cette frontière entre le christianisme vivant et le monde moderne. Mais il est bien entendu que la frontière passe à travers chaque âme chrétienne engagée dans le conflit avec les tentations du monde.

RÉUNIONS PAROISSIALES DANS L'ANGLICANISME.

Un autre mouvement est étroitement lié au précédent ; il s'est créé dans l'Église d'Angleterre et promet de prendre une grande importance dans l'avenir ; ce sont les « Réunions paroissiales ». Nous nous expliquons : la « Communion paroissiale » désigne ici la célébration eucharistique avec communion générale, habituellement célébrée à 9,15 ou 9,30 heures le dimanche matin ; celle-ci a pris une importance de plus en plus grande durant ces dernières années, et son sens véritable est de n'être pas considérée comme un « service », un « exercice religieux » auquel prend part

le plus de monde possible, mais comme l'acte de l'« Ecclesia » qui adore Dieu à cet endroit et par là devient consciente d'elle-même en tant qu'Église. Mais si la paroisse réalise ainsi son unité dans la liturgie, elle doit ensuite aussi réaliser son unité dans la vie. Si, comme il arrive souvent, il y a également « agape », déjeuner paroissial, c'est bien, nous dit-on ; mais en soi cela ne suffit pas. Il doit y avoir également sous quelque forme une réunion au cours de laquelle ceux qui ont été réunis autour de l'autel se rencontrent pour se parler de leur foi et de leur vie chrétiennes communes ; cela peut se faire soit à une réunion paroissiale ouverte à tout le monde, soit en des « cellules » ou petits cercles et groupes. On doit parler ensemble de ce à quoi on croit ; ou bien serait-on condamné à ignorer ce qu'on croit être la bonne voie en telle matière particulière pour ne faire que répéter ce que le Curé dit du haut de la chaire ? Qu'est-on en effet, sinon le peuple chrétien apprenant par l'effort à vivre en chrétien à l'usine, au bureau, dans la boutique, à l'école ou à la maison ? Comment peut-on s'aider les uns les autres à résoudre les difficultés propres à un chacun, et à répondre aux questions qui sont posées par d'autres ? Dans un nombre croissant de paroisses anglicanes, de semblables réunions ont lieu régulièrement toutes les semaines. Les laïcs apprennent à se grouper comme le *laos*, la communauté chrétienne. (Cfr *The Leap* 2 sh. par an. Canon J. V. Wilson, Regent House, 72 Eversholt Str. Londres, N. W. 1.)

PRISONNIERS DE GUERRE ALLEMANDS.

Je désire joindre à cette lettre cet extrait du *Church Times* du 9 mars 1947.

« Par un étrange caprice du destin, ces hommes, en grande partie employés à des travaux rudes avec des salaires fictifs, mal nourris, chichement habillés, flétris en tant que

prisonniers de guerre et traités comme des bagnards, ont fait plus pour rétablir le droit de cité des Allemands dans les esprits de nos compatriotes, que toutes les démonstrations de capacité, d'énergie et d'esprit d'entreprise germaniques de ces quinze dernières années.

« Ils ont obtenu ce résultat d'une part par la façon ingénieuse avec laquelle ils ont entrepris leurs travaux forcés, et d'autre part, par leur conduite habituellement exemplaire au camp ou au travail, sinon toujours d'une manière parfaite, tout au moins bien en contradiction avec la traditionnelle image populaire de « l'impossible Hun ». Visiteurs involontaires de notre pays, comme ils le sont, arrivés non en représentants accrédités, mais en prisonniers, ils se sont faits les plus effectifs ambassadeurs que l'Allemagne a envoyés en Angleterre depuis longtemps, aussi bien à la campagne qu'auprès des citadins.

« Ces prisonniers présentent une chance et un défi à l'Église de ce pays... Pour assembler un assez grand nombre d'Anglais parlant l'allemand qui rapporteraient en Allemagne le message chrétien, il faudrait créer une organisation vaste et coûteuse. Ici, à cette heure même, se trouvent des centaines d'Allemands qui vivent en des paroisses anglaises, qui disposent de temps libre et ont le désir de s'intéresser à presque tous les sujets. Déjà beaucoup apprennent l'anglais. Ils attendent seulement d'acquérir une plus complète connaissance du christianisme. Si ces prisonniers de guerre étaient capables de rapporter en Allemagne une haute considération de la vie dans l'Angleterre chrétienne, si on pouvait les amener à répandre parmi leur propre peuple la gloire retrouvée de l'Évangile du Christ, cela pourrait faire plus pour assurer une paix durable que tous les plans des hommes d'État et tous les projets des chefs d'armée ».

La Conférence de Lambeth.

Nous devons passer aux affaires ecclésiastiques.

Le prochain grand événement attendu est la Conférence de Lambeth de 1948. Les conférences antérieures se sont tenues en 1867, 1878, 1888, 1897, 1908, 1920 et 1930. Les préparatifs pour la conférence de 1940 ont été interrompus par la guerre. Tous les évêques de la Communion anglicane ont été invités : ceux des Iles Britanniques, de l'U. S. A., du Canada, de l'Afrique du Sud, de l'Inde, de Chine, du Japon, d'Australie, ceux des diocèses missionnaires et des autres juridictions ; en 1930 ils étaient au nombre de 308. Ce n'est pas un synode, mais une conférence, sans autorité législative ; pareille autorité appartient aux synodes provinciaux des provinces dans lesquelles le plus grand nombre des diocèses sont groupés. Mais les discussions de la Conférence de Lambeth et les résolutions qui y sont prises sont d'un grand poids : et il est impossible d'exagérer l'importance, pour la Communion anglicane et pour toute la chrétienté anglo-saxonne, de l'assemblée qui doit avoir lieu l'année prochaine.

Cette Conférence de Lambeth devra reviser la position de l'Église d'Angleterre au milieu des troubles et confusions du monde moderne : les relations de l'Église avec la politique et la paix mondiales, les problèmes de l'évangélisation, les questions du mariage et de la famille, les divers problèmes missionnaires et l'expansion des « jeunes Églises » ; mais par-dessus tout, il sera de son devoir de résoudre définitivement les problèmes de l'Unité chrétienne. Elle aura à se prononcer au sujet des différents schémas proposés pour la réunion et qui sont discutés en U. S. A., au Canada et ailleurs. Et elle aura à discuter la relation des Églises de la Communion anglicane avec la nouvelle Église Unie de l'Inde méridionale.

Le devoir nous incombe de donner quelques renseigne-

ments élémentaires au sujet de cette Réunion de l'Église de l'Inde méridionale aussi objectivement que possible et sans parti-pris, en indiquant quels sont les principaux problèmes qu'elle soulève.

LE SCHÉMA POUR L'UNION ECCLÉSIASTIQUE DE L'INDE MÉRIDIONALE (1).

Ce schéma a été commencé en 1919. Il y aurait, d'après lui, une Église Unie qui accepterait pour norme les Écritures, les Symboles des Apôtres et de Nicée, les sacrements du baptême et de l'Eucharistie et un gouvernement épiscopal. Dès sa création, l'Église Unie aurait des évêques ; mais tous les ministres des Églises fusionnantes existant à ce moment, feraient tous fonction de « presbytres » qu'ils aient ou n'aient pas été ordonnés par des évêques ; ultérieurement toutes les ordinations seraient épiscopales.

Voilà les grandes lignes du schéma, mais il a été modifié bien des fois depuis. Il reçut une approbation générale de la Conférence de Lambeth de 1930, mais a subi depuis des changements considérables. Il a été accepté maintenant par l'Église anglicane de l'Inde, de Birmanie et du Ceylan, laquelle a permis à quatre de ses diocèses d'entrer dans l'Union, par l'Église méthodiste de l'Inde méridionale, et par la *South Indian United Church* (S. I. U. C.) qui a été formée déjà par l'union des presbytériens et des congrégationalistes. Mais elle ne réunit pas pour autant tous les chrétiens non catholiques romains de l'Inde méridionale : ni l'Église du Malabar qui existe depuis les siècles les plus reculés et prétend avoir été fondée par l'Apôtre S. Thomas, ni les luthériens (missions allemandes et suédoises), ni les baptistes n'en font partie.

Il est prévu que cette Église Unie sera inaugurée cet automne (1947) et on vient de publier la liste des premiers évêques qui comprend sept anglicans (dont cinq sont déjà

(1) Nous rappelons à nos lecteurs l'importance particulière de ce problème, rien qu'au point de vue de l'union anglo-orthodoxe. (N. d. l. R.)

consacrés et travaillent dans le district), deux méthodistes, un presbytérien et quatre congrégationalistes. Parmi ces quatorze, il y a huit Européens et six Indiens. Il y aurait donc neuf évêques à consacrer au moment où l'Église sera inaugurée.

Le mélange de traditions dans l'Église Unie suscite beaucoup de difficultés parmi lesquelles celle de l'ordination du ministère occupe une place de premier plan, mais probablement pas la plus importante. On espère que dans trente ans (à la fin de ce qui est appelé « période intérimaire ») la plupart des ministres auront reçu l'ordination épiscopale, mais non pas tous. Certains des ministres qui n'auront pas reçu cette ordination, seront encore en vie et d'autres se seront agrégés venant d'organisations missionnaires méthodistes, presbytériennes, congrégationalistes d'Europe. Mais pour la fin de cette « période intérimaire », on a la promesse que toute la situation sera revisée et que l'attitude de la S. I. U. C. envers l'ordination épiscopale se sera enfin précisée.

Du côté protestant, on voit cette difficulté principale : il semble qu'un modèle essentiellement « catholique » d'organisation ecclésiastique ait été adopté ; la liberté dont se réclament les protestants aurait-elle été abandonnée trop facilement ? Quelques-uns des protestants entrant dans l'Union n'avaient jamais été liés auparavant par des symboles de foi et hésitent maintenant devant cette perspective. Ils acceptent l'épiscopat tout en insistant qu'ils n'en accepteront pas une « théorie » ou une « doctrine » quelle qu'elle soit. De l'autre côté, il y a des mécontentements plus sérieux encore. Le précis de foi chrétienne contenu dans la *Basis of Union* est jugé par trop vague ; de même on se demande comment il est possible de dire que les sacrements du baptême et de l'Eucharistie sont vraiment acceptés tant que les différences dans leur interprétation, caractéristiques pour leur usage antérieur chez les anglicans et chez les protes-

tants, restent irrésolues ; la même remarque s'applique à la fonction épiscopale elle-même.

Le problème sous-jacent revient ici à savoir si c'est l'unité qui doit être d'abord cherchée dans l'espoir que l'accord doctrinal sera trouvé plus tard, ou bien si cet accord est la base nécessaire de l'unité. Le schéma de l'Inde méridionale accepte la première alternative ; mais il serait plus juste de dire qu'on y suppose que les chrétiens de là-bas, face au paganisme, possèdent déjà un accord suffisant sur la vérité et que, par l'unité, la nouvelle Église croîtra dans une commune compréhension de la doctrine, du culte et de la vérité chrétiens. Ce qui est fondamental pour le schéma, c'est le dénommé *Pledge* (engagement).

« L'Église de l'Inde méridionale... s'engage à veiller en tout temps à ne permettre aucune contrainte de la conscience soit de le part des autorités ecclésiastiques, soit de la part des minorités, et ne transgressera jamais sciemment dans aucun de ses actes administratifs, les traditions anciennes d'aucune des Églises dont elle a été formée. On n'imposera a aucune congrégation soit des formes de culte ou rituel, soit un ministère auxquels elle n'aurait pas été habituée ou contre lesquels elle aurait des objections de conscience ; en ces matières aucun arrangement ne sera pris sciemment, ni en général, ni pour des cas particuliers, qui pourrait ou bien heurter les convictions de conscience des personnes directement intéressées, ou bien gêner le développement de l'unité complète dans l'Église, ou bien encore empêcher sa marche vers l'unité avec autres Églises. »

De la part des anglo-catholiques de sérieuses objections ont été formulées contre le schéma ; et la *Society for the Propagation of the Gospel* vient de décider d'arrêter pour l'instant les larges subsides qu'elle faisait au travail missionnaire de cette région. On se demande ensuite pourquoi l'inauguration de l'Église Unie n'a pas été retardée jusqu'après la conférence de Lambeth. La réponse à cette question est sans aucun doute qu'il était désirable d'inaugurer la

nouvelle Église avant que l'indépendance politique de l'Inde ne soit devenue un fait accompli.

Il est nécessaire d'ajouter que cette Église Unie ne fera pas à l'avenir partie de la Communion anglicane. En effet, elle ne sera en communion avec aucune des Églises de cette Communion à moins qu'une décision formelle n'intervienne de la part des Convocations de l'Église d'Angleterre ou de la part des synodes des provinces d'outre-mer. L'opinion d'Archbishop Temple datant d'il y a quatre ans, était que si la S. I. U. C. était inauguée, les membres de celle-ci continueraient à être dans les mêmes relations avec la Communion anglicane qu'avant l'union, c'est-à-dire, que les ex-anglicans membres de l'Église Unie resteraient en communion avec celle-là, mais non pas les ex-méthodistes ; et que les évêques ne seraient pas invités à la conférence de Lambeth.

Ce bref exposé d'une grande question très compliquée est présenté ici pour aider à comprendre l'angoisse qui règne actuellement parmi les anglicans en ce qui concerne l'Église, sa doctrine et son ministère. Mais au moins les problèmes pratiques d'une réunion entre chrétiens sont-ils abordés, et des tentatives sont-elles faites, pour les résoudre. Même si le schéma de l'Inde méridionale doit être jugé très imparfait, il est permis, au point de vue anglican, de demander s'il est préférable de commencer ce travail d'une façon imparfaite, plutôt que de faire reculer un mouvement pour l'Unité et d'accepter l'échec.

AMICUS.

Juin 1947.

Le monastère de Mar Saba.

A quelque quinze kilomètres au Sud-Est de Jérusalem, accroché à la paroi de la gorge où coule le Cédron, se trouve un monastère qui est certainement un des plus anciens encore existants. Le site est d'une solitude et d'une austérité impressionnante. Les édifices monastiques semblent collés à une paroi rocheuse presque verticale ou posés sur les étroites plates-formes des strates horizontaux qui caractérisent les formations géologiques de ces parages. Sur une esplanade un peu plus large et à peu près à mi hauteur, s'élève l'église aux puissants contreforts et à la svelte coupole. Le tout est entouré d'une haute muraille percée de deux portes étroites et basses surmontées de machicoulis. C'est le monastère de Mar Saba.

Il fut fondé en 478 par saint Sabas, le disciple préféré et l'hérétier spirituel de saint Euthyme le Grand, le plus remarquable des Pères de la vie monastique dans les déserts de l'Est et du Sud de Jérusalem. Il fut d'abord une laure et il portait même d'ordinaire le nom de Grande Laure. Mais au cours des siècles et à une époque relativement récente, les vexations et les incursions des Bédouins musulmans força les moines, qui jusque là avaient vécu dans les grottes de la gorge du torrent, à se réunir dans l'enceinte actuelle pour y trouver un peu plus de sécurité. Et actuellement encore on se souvient de ces attaques perfides, car si un voyageur ou surtout un groupe de voyageurs arrivent au monastère après la tombée de la nuit, on ne leur permettra pas d'y pénétrer, « car, me disait le moine portier, dans ce désert, il faut toujours être sur ses gardes ». Et tel fut le désagrément éprouvé par un groupe d'excursionistes israélites arrivés un peu tard au monas-

tère au cours de mon séjour : ils durent aller passer la nuit à la tour d'Eudoxie, qui s'élève à une centaine de mètres de l'enceinte et sert d'hôtellerie pour les dames et pour les voyageurs attardés.

Mar Saba fut longtemps le centre d'un intense mouvement monastique et intellectuel. Tout d'abord il eut dans sa mouvance sept laures, huit monastères et trois hospices, tous fondés par saint Sabas lui-même. Aux belles époques de sa prospérité, il compta jusqu'à cent cinquante moines. Son influence dépassa largement ses propres murailles, les établissements qui dependaient de lui et même la Palestine. Qu'il suffise de rappeler que c'est le *Typikon de Saint Sabas* qui, sans doute assez profondément remanié, régit encore actuellement la plupart des monastères de rite byzantin. D'autre part ce monastère donna à l'Église un de ses grands docteurs, saint Jean Damascène, l'intrépide champion des saintes icones contre les empereurs iconoclastes et le théologien qui, par son *Traité de la Foi Orthodoxe*, eut une influence si profonde sur saint Thomas d'Aquin. A côté de lui, il faut citer son ami d'enfance Cosmas qui devint évêque de Majuma, port de Gaza, et les deux frères Grapti, Théodore et Théophane, deux autres ardents adversaires de l'hérésie iconoclaste. Enfin l'influence liturgique de saint Sabas fut définitive dans l'histoire du rite byzantin : outre le Typikon déja cité qui, à côté des règles pratiques de la vie monastique, détermine la composition de l'office divin de chaque jour, c'est de lui aussi que sortit la poésie des Canons qui devaient supplanter les anciens kontakia et donner à l'office byzantin la physionomie qu'il a gardée jusqu'à nos jours. Les noms à citer sont encore ici, (à coté de saint André de Crète, un autre hiérosolymitain dont on a voulu parfois faire un sabaïte), saint Jean Damascène, Cosmas de Majuma et

les deux Grapti, surtout le second, Théophane. De plus Jean Damascène fut sans doute le principal réformateur et organisateur d'un des livres liturgiques essentiels de l'Église byzantine : l'Oktoèque.

Actuellement, hélas ! l'insécurité qui trop longtemps a été la loi du désert, le massacre de toute la population monastique qui trois fois au moins dépeupla complètement la Grande Laure, le pillage de ses richesses artistiques et littéraires et l'incendie du reste, et surtout la stagnation imposée à toutes les Églises d'Orient par bientôt mille ans de domination arabe, puis turque, ont fait que Saint-Sabas a bien perdu de son antique splendeur. Ce qui restait de sa riche bibliothèque a même dû être transporté au patriarcat de Jérusalem pour être à l'abri des pillages. Mais il n'en reste pas moins un des grands centres d a vie monastique orientale et même le plus important de tout le Moyen Orient. Il nous a été donné d'y séjourner du 21 au 24 novembre dernier (4-8 décembre nouveau style). Disons immédiatement que tant ici qu'au patriarcat de Jérusalem où l'on doit se procurer une permission écrite afin de pouvoir être reçu dans ce monastère, nous reçûmes l'accueil le plus fraternel, quoique nous nous y présentâmes en moine de rite byzantin et revêtu du costume oriental. Les permissions demandées nous furent accordées sans aucune difficulté et l'on nous facilita même le voyage en nous offrant de nous joindre à un groupe de moines de Jérusalem allant à Mar-Saba pour la fête du 21. Nous nous plaisons à remercier ici très cordialement tous ceux qui nous ont aidé à réaliser ce projet, particulièrement Mgr Athénagore de Sébaste et l'archimandrite Stefanos Palastas qui fut un compagnon de voyage tout à fait charmant.

Nous partîmes de Jérusalem avec un petit groupe de pèlerins formé de l'archimandrite Stéfanos dont je viens de parler, d'un moine du Saint-Sépulcre et d'un laïque.

Notre petite troupe était complétée par le moukre traditionnel chargé de ramener les montures, en l'occurrence quatre gentils ânes palestiniens, et qui trottait derrière nous. Voyage sans incident, égayé par la bonne humeur et la charité de nos compagnons. Nous ne décrirons pas les paysages désertiques que nous avons traversés, sauf pour signaler un détail qui surprendra peut-être plus d'un ancien pèlerin de Terre Sainte. Depuis que les Anglais ont construit à Jérusalem un système d'égoûts modernes qui se déversent dans le lit du Cédron un peu au delà du village de Siloah, la vallée de ce torrent est devenue un vrai jardin qui se prolonge comme une bande de verdure jusque bien loin et contraste avec la désolation aride du reste du paysage.

Nous arrivâmes au monastère vers le milieu de l'après-midi, les vêpres de la fête avaient déjà été célébrées. Nous remîmes au portier les lettres d'introduction accordées par le patriarcat et nous fûmes immédiatement conduits à l'hôtellerie, vaste salle oblongue munie d'une alcove avec un lit, et meublée d'une grande table, de divans courant le long des murs et de quelques chaises. Immédiatement on servit les rafraîchissements ordinaires de toute réception orientale : café, eau fraîche et quelques biscuits. Malheureusement notre ignorance de l'arabe et du grec parlé, langue officielle de la maison, ne nous permit pas les contacts que nous aurions voulus avec l'ensemble de la communauté. Cependant nous pûmes avoir de longs entretiens avec trois de ses membres parlant parfaitement le français : un Roumain qui avait fait ses études à la faculté de théologie orthodoxe de Bucarest, un Grec, ancien élève des Assomptionistes de Kadi-Keuy et un Russe. C'est d'eux que nous tenons l'essentiel des renseignements qui vont suivre et nous sommes heureux de leur dire encore un cordial merci pour leur inlassable patience à répondre à nos questions.

La communauté actuelle compte une trentaine de moines,

dont un novice âgé d'une vingtaine d'années. La majorité sont des vieillards et quelques uns d'âge bien avancé. Plusieurs sont dans le monastère depuis quarante ou cinquante ans. Les usages locaux ne retiennent que deux des trois degrés de profession monastique : celui des rasophores et celui de mégaloschèmes ou moines du grand et angélique habit. Parmi eux, il y a trois ou quatre prêtres.

Le premier devoir du moine, quel que soit son degré de profession, est la prière et avant tout la prière liturgique. A Saint-Sabas ce devoir est accompli avec beaucoup de ponctualité et de soin. L'église d'abord est admirablement tenue. C'est une belle basilique à une nef d'une trentaine de mètres de long sur onze ou douze de large. Son pavé est en marbre polychromé d'une propreté parfaite. Au mur, à la manière grecque, sont adossées des stalles. La voûte et toutes les parois sont couvertes de fresques et d'icones dont quelques unes sont remarquables. A l'Orient, le sanctuaire, séparé de la nef par une belle iconostase. A la voûte pendent des lampes et des lustres : la seule lumière admise est celle des cierges et des lampes à l'huile d'olive ; et, au cours des offices de nuit, ces dizaines de petites veilleuses répandent dans l'édifice une clarté d'une vivante douceur. L'église est précédée d'un narthex spacieux, lui aussi garni de stalles, orné et éclairé comme l'église, avec laquelle il communique par une large double porte, les portes royales. Sur le côté gauche, un second narthex entièrement peint lui aussi et le long duquel court un large banc de pierre. Il communique par deux ou trois portes avec l'église et les couloirs menant aux cellules et aux autres édifices monastiques, notamment au réfectoire. En face de cette église dédiée à l'Anonnciation, se trouve le tombeau vide de saint Sabas, le corps saint ayant été transporté à Venise. C'est un petit édicule hexagonal d'une largeur de trois ou quatre mètres, couvert d'une élégante coupole. Il est tout décoré d'icones représentant

les saints personnages ayant vécu dans la Laure. Un peu au delà, du côté gauche de la cour, il y a un autre sanctuaire, l'église Saint-Nicolas qui n'est autre que celle que le saint avait aménagée dans une vaste caverne du rocher et qu'il appela Theoctiste. Elle contient aussi une grande quantité d'icones de toutes dimensions, d'âge et de valeur très diverse. Dans un renfoncement formant une sorte de caveau, on vénère les crânes des moines massacrés par les infidèles au cours des diverses razzias dont le monastère a été la victime. Il y a encore une troisième église : c'est la cellule de saint Jean Damascène ; elle a longtemps gardé son corps ; celui-ci a été transporté à Moscou à l'époque moderne par les Russes. En outre deux ou trois chapelles plus petites ont été aménagées dans des cellules occupées jadis par quelque saint personnage.

A minuit les dimanches et jours de fête, sinon, à une heure du matin, la cloche éveille la communauté. Après une rapide toilette, les moines vaquent alors à leurs prières particulières. Une heure après, la sonnerie solennelle les appelle à l'église pour l'office. Celui-ci commence par le mesonycticon, suivi de l'orthros, de prime, tierce, sexte, les typica et la liturgie. On suit le *Typikon* sabaïte selon la rédaction constantinopolitaine moderne de Saliveros. En conséquence, les jours de fête, mésonycticon, après le début ordinaire, est remplacé par la litie de la fête : c'est ce qui eut lieu le 21 novembre. Après cet office, l'orthros. Comme caractéristique générale, nous noterons que tous les tropaires sans exception sont chantés sur une mélodie plus ou moins solennelle selon leur importance et le degré de la fête. Ne sont lus que les cathismes du Psautier (à la file et sans interruption, les cathismes poétiques étant tous rejetés à la fin de cette stichologie après la petite ecténie de règle), le sermon patristique intercalé après la troisième ode du Canon et le synaxaire après la sixième. Pendant le polyeleos chanté très solennellement, le grand

encensement de toute l'église, y compris les narthex, du tombeau du saint Sabas et aussi de l'église de saint Nicolas est fait par l'ecclésiarque en mandyas avec l'encensoir à main. Le canon lui même est chanté en entier avec les quatorze tropaires indiqués pour chacune des Odes. On m'a signalé que cette pratique est purement sabaïte et maintenue en l'honneur des inventeurs de ce genre hymnologique qui, on l'a vu plus haut, furent les plus illustres enfants de ce monastère. Après l'orthros, il y a un court moment de prière silencieuse et on fait suivre immédiatement prime, tierce, sexte et les typica. Ensuite la liturgie. Les jours de fête, il y a concélébration. On célèbre le Saint Sacrifice chaque jour, régulièrement à l'église principale et le samedi à saint Nicolas considérée comme l'église cimétériale, sauf les cinq premiers jours de la semaine pendant le grand carême. Il y a donc liturgie complète même les jours de jeûne du reste de l'année y compris les petits carêmes. La liturgie des Présanctifies est célébrée aux jours indiqués par le *Typikon* pendant le grand carême. La liturgie est célébrée sans particularités spéciales. Cependant lorsqu'il y a des communions, on dit en entier le canon préparatoire après le Kinonikon du jour. Après le Saint Sacrifice sont lues les prières d'action de grâces terminées par le tropaire Ὑπὸ τήν σὴν εὐσπλαγχνίαν. Le jour de l'Entrée de N. D. au Temple, on termina par une litie spéciale pour obtenir la pluie qui, cette année, tardait à venir. On sortit de l'église en procession au chant du tropaire et du kontakion de saint Sabas ; on vint se ranger entre le tombeau du saint et l'église et on fit une longue γονυκλισία. Celle-ci terminée, la procession rentra à l'église : il était environ neuf heures. En semaine, l'office se termine bien plus tôt, aux environs de six heures et demie.

Pendant cette longue « statio », les moines qui n'ont pas de fonction spéciale comme célébrants, chantres ou lecteurs occupent les stalles autour de l'église. Il sont

debout ou appuyés sur les confortables miséricordes dont les stalles sont munies, ou même assis. On ne doit naturellement pas leur demander ni la régularité ni l'uniformité des mouvements d'un chœur de bénédictins, de cisterciens ou de prémontrés. Chacun règle son attitude sur sa dévotion personnelle et aussi sur sa force physique. Il faut se rappeler en effet que la grande partie de la communauté est formée de vieillards pour qui la seule présence à l'église pendant une si longue fonction est déjà un lourd sacrifice. Il faut ajouter qu'ils restent patiemment à leur place tout le temps de l'office, sauf les sorties impérieusement imposées par la nature et aussi par un travail urgent au service de la communauté. C'est ainsi que le samedi matin une bonne partie des moines, surtout les jeunes, quitta l'office au commencement de la lecture du Psautier et n'y rentra que peu avant la fin de l'orthros : on était allé faire le pain de la semaine. Une pratique touchante est la vénération des saintes icones. En se rendant à l'église tous vont d'abord vénérer le cénotaphe de saint Sabas et toutes les icones ornant l'édicule qui le renferme. Ils entrent alors à l'église et vont successivement baiser toutes les icones surmontant les stalles du narthex et de la nef et enfin celles de l'iconostase. On fait de même avant de s'approcher de la communion et généralement à la communion de la liturgie. Il y a là fidélité voulue à des usages séculaires et hommage conscient aux grands ancêtres défenseurs des saintes icones au cours des persécutions iconolastes. Un mot encore de la longueur de cet office. Elle est due au bloquage des heures qui s'est introduit aussi bien en Orient qu'en Occident. En effet, les jours ordinaires le mésonycticon et l'orthros ne durent guère plus de deux heures ou deux heures et demie, ce qui est à peu près le temps consacré dans les monastères d'Occident pour matines, laudes et les messes privées. Il est bien évident que la pratique orientale actuelle est éreintante pour les moines et qu'ils

nė sont que peu dispos après la fatigue qu'elle entraîne à un travail intellectuel de quelque intensité. Mais il serait injuste d'attribuer cette carence à la paresse comme on le fait trop souvent. La vérité est que ces religieux doivent chaque jour fournir un effort dont bien peu chez nous auraient le courage, d'autant plus que ses résultats n'ont rien qui soit propre à nourrir l'émulation naturelle...

Après ce long office, les moines ont un peu de relâche. Les dimanches et jours de fête, ils vont au réfectoire pour dîner. En semaine il est six heures et demie environ et l'on se rend au marthex où l'on sert à chacun quelques figues, un morceau de pain sec et une minuscule tasse de café « turc ». Ensuite chacun va à son travail. On en dira un mot plus loin.

A une heure et demie, nouvelle convodation à l'église pour none et vêpres suivies de la *Παράκλησις*. Le vendredi soir, après le cantique de Siméon a lieu l'office pour les défunts (sauf toutefois le Ps. 118). On sort de l'église vers deux heures et demie.

Enfin à quatre heures on célèbre complies (*'Απόδειπνον*) au narthex. Elles comprennent chaque jour un canon chanté (régulièrement en l'honneur de lq Mère de Dieu). Elles se terminent par le tropaire *Ὑπὸ τὴν σὴν εὐσπλαγχνίαν* et ne durent pas plus d'une demi heure. Les grandes complies ne sont célébrées que pendant le grand carême.

Quant aux conditions matérielles de la vie à Mar Saba, les trois moines avec qui il m'a été donné de converser s'accordent à dire leur régime très débilitant. Le climat tout d'abord est extrêmement dur : chaleur torride en été, froid excessif en hiver. Le monastère est bâti dans une sorte de fosse large de moins de cent mètres et dont les parois s'élèvent à pic à une hauteur sensiblement pareille. D'autre part le désert dans toute sa sauvage austérité. Pas la moindre verdure sauf un unique palmier — que la légende dit avoir été planté par le saint fondateur et

qui donne des dattes sans noyaux et qui renait spontanément après que la vieillesse l'a abattu — quelques fleurs cultivées par les caloyers à la porte ou à la fenêtre de leurs étroites cellules et une dizaine d'oliviers en dehors de l'enceinte et près de la porte d'entrée. Quant aux cellules elles sont dépourvues de tout ce qui pourrait avoir quelque rapport avec le confort. Plusieurs ne sont qu'une grotte naturelle plus ou moins régularisée et fermée par un mur percé d'une porte et d'une étroite fenêtre ; les autres sont en murs de pierres d'un brun très clair et simplement couverts d'une couche de chaux blanchie à l'intérieur. Le mobilier est réduit à sa plus simple expression : une couchette à même le sol, un siège, les cruches à eau indispensables et un petit coffre pour les habits de rechange. Ceux-ci sont d'ailleurs usés jusqu'à la corde et l'on compterait difficilement les pièces qui « ornent » la tunique ou le rason de plus d'un de ces bons vieillards. Tout leur entretien est d'ailleurs à leur charge, y compris le lavage et les réparations. Du monastère on n'a d'échappée que vers le ciel. Rien ici des splendides horizons de l'Athos ou des paysages campagnards ou forestiers de la Russie et d'ailleurs. Rien que les allées et venues y sont une fatigue énorme : il suffira de remarquer qu'entre les cellules les plus élevées et la courette qui règne devant l'église principale il n'y a que deux cent cinq marches ! Et que l'on refléchisse la peine que de telles ascensions plusieurs fois par jour imposent à des vieillards de soixante-dix ou quatre-vingts ans ! Nous avons déjà dit que la majorité de la communauté était d'âge très avancé. Il en résulte encore que le travail d'entretien des églises, du réfectoire, de l'hôtellerie, etc. retombe sur les plus jeunes et est pour eux une charge d'autant plus lourde. Quant au régime alimentaire, il est tel que celui de la Trappe semblerait un adoucissement, presque un relâchement. Nous avons vu en quoi consiste la collation que l'on reçoit à la sortie de l'Office du matin.

Outre cela, il y a le dîner vers dix heures et, les seuls dimanches et jours de fête, un souper un peu avant complies. Le menu se compose de pain, d'une soupe, d'un légume, fèves, pommes de terre, laitues..., le tout simplement cuit à l'eau ou assaisonné avec beaucoup d'huile selon les prescriptions du *Typikon*. Et l'huile n'est concédée que à partir d'un certain degré de solennité. Il y a du poisson aux jours les plus solennels. Heureusement qu'il y a aussi des fruits selon les saisons et, en Palestine, ils sont abondants et très savoureux. Pas besoin de recommander aux Sabaïtes de sortir de table sur sa faim ! A la vérité, ce régime constitue à lui seul une ascèse dont bien peu parmi nous seraient capables.

La vie religieuse est en outre alimentée par les lectures saintes : la *lectio divina* et les prières privées. Les ouvrages dont les moines nourrissent leur âme sont le Patérique (vies, écrits, apophtegmes des Pères du désert et des autres auteurs monastiques), les sermons des saints Pères lus à l'office et la Sainte Écriture, surtout les Évangiles. Quant à la prière privée, c'est surtout la lecture du Psautier. Chacun doit ajouter au moins un cathisme par jour aux psaumes lus à l'office. Et c'est une dévotion très recommandée et pratiquée par plusieurs que la récitation intégrale du Psautier chaque jour. En outre chacun a son « canon » particulier imposé par le Père spirituel : un nombre de métanies et de *comvoschinia* proportionnés au degré de profession. Les rasophores doivent faire chaque jour cent cinquante grandes métanies et s'acquitter de douze *comvoschinia* ; les mégaloschèmes ont à faire trois cents grandes métanies et dix-huit convoschinia. La grande métanie est une inclination assez profonde pour que de la main on puisse toucher la terre, ou même une prostration front à terre accompagnée de l'invocation « O Dieu ! soyez-moi propice, pécheur que je suis et ayez pitié de moi ! » Quant au *comvoschinion*, c'est une sorte de chapelet de cent ou cent

cinquante grains sur lesquels on dit la prière du Sauveur : « Sauveur Jésus-Christ, Fils de Dieu, soyez-moi propice, pécheur que je suis, et ayez pitié de moi ! »

Le but de ces pratiques, que l'on pourrait appeler « oraisons jaculatoires », outre leur caractère penitentiel, est d'établir le moine dans une profonde humilité qui permette au Seigneur de l'élever vers lui et de l'introduire peu à peu dans la prière perpétuelle qui somme toute n'est autre chose que la vie d'oraison.

Celle-ci est naturellement nourrie aussi par la sainte liturgie, l'office divin et le saint sacrifice, — et tous ceux qui connaissent tant soit peu le splendide rite byzantin savent combient il est « priant » — et la réception de la sainte communion. Sans être aussi fréquente que dans les monastères d'Occident, celle-ci n'est pas rare à Saint-Sabas. Les rasophores communient toutes les trois semaines et les mégaloschèmes tous les quinze jours, plus toutes les grandes fêtes. Le monastère ne compte qu'un très petit nombre de hiéromoines, qui tout à tour font office d'habdomadier et célèbrent aux jours de fête. Ils ne célèbrent pas en particulier, parce que le Saint Sacrifice est considéré comme l'œuvre par excellence de la communauté et non comme une pratique de dévotion privée. Et il faut encore noter que chaque communion doit être précédée, en préparation, d'un jour de jeune strict : ce qui explique que l'on communiera plutôt le samedi que le dimanche (car on ne jeûne pas le samedi) et que la communion des jours de fête est parfois avancée ou reculée de quelques jours.

Nous avons déjà parlé de la vie pénitente du sabaïte. Nous allons ajouter quelques détails sur les pénitences régulières imposées pour les manquements à la discipline monastique. L'absence de l'office, surtout de l'office de nuit, est punie par un « canon » supplétoire (un certain nombre de métanies ou de *comvoschinia* à faire en particulier

ou même au réfectoire ou à l'église). Pour les bris d'objets, on impose des *comvoschinia*, parfois au réfectoire ; de plus, à la sortie du repas commun, on se tient à la porte, l'objet brisé en main, demandant pardon à tous les frères et au supérieur. Chaque délit doit être accusé au plus tôt à ce dernier, sinon on s'expose à une pénitence plus sévère. De même, chaque jour, après le repas, les serviteurs et les cuisiniers vont se ranger devant la porte du réfectoire demandant à chacun pardon des fautes de service et recevant en dernier lieu la bénédiction du prêtre hebdomadier.

Le noviciat a régulièrement une durée de trois ans. Le novice est confié à l'économe qui est son Père spirituel. Il le forme à l'observance de toutes les obligations de la vie monastique et particulièrement à l'obéissance en le chargeant des offices les plus pénibles. En outre il reçoit des leçons de chant et, si besoin, de lecture, s'il ne connaît pas la langue grecque. Comme nourriture intellectuelle, on lui donne le *Patérikon*, le Psautier et l'Évangile qu'il lit en son particulier en cellule. Pour le reste il partage la vie et les occupations des autres moines. Le noviciat est régulièrement suivi de la profession de rasophore. Trois ans après au moins et régulièrement cinq, parfois plus, le moine peut devenir mégaloschème. Celui-ci n'est pas en possession d'un statut juridique spécial, mais il lui est imposé des restrictions sévères en matière de silence et de solitude et l'obligation de tendre plus effectivement à la vie contemplative surtout par l'usage de plus en plus fréquent de la prière de Jésus. C'est le Supérieur qui, ayant consulté le Père spirituel, admet aux divers degrés de profession, ou même prolonge la durée du noviciat indéfiniment.

Nous ne présentons ces pages que comme de simples notes de voyage pour faire connaître quelque chose de la vie d'un monastère oriental particulièrement célèbre. Si maintenant il nous est permis de dire l'impression qui

nous a faite notre court séjour à Mar Saba, nous dirons qu'elle fut excellente. Certes la vie y est très dure et l'observance très austère. La lutte contre soi-même et contre le mauvais y est menée avec énergie. « Père, me disait un des moines, nous menons ici un terrible combat : c'est le combat contre l'ennui qui, dans ce trou, nous fait sans cesse la guerre ! » Ennemi vraiment terrible pour qui connaît les conditions matérielles de vie dans ce désert. Et quelle belle victoire ont remportée ceux qui l'ont vaincu pendant quarante, cinquante ans et plus ! D'autre part, la maison est suffisemment bien tenue, au moins aussi bien que les autres maisons religieuses même catholiques, que j'ai eu l'occasion de visiter. Les entretiens que nous avons pu avoir nous ont laissés le souvenir d'une vie spirituelle sérieuse, bâsée sur une bonne connaissance de l'Écriture Sainte et de la tradition ascétique des Pères. Sans doute on voudrait que les préoccupations intellectuelles aient plus de place dans la vie de ces moines. Qui ne regrette le temps où les monatères et la Grande Laure en particulier étaient des foyers de doctrines ? Mais après tout, cela n'est pas essentiel au monachisme si l'on y maintient l'équilibre indispensable entre la prière, le travail et la pénitence. Et il ne viendra à l'esprit de personne de reprocher à la Trappe de n'être pas une école de haute théologie ou d'érudition ! Cependant il y aurait ici une raison particulière de désirer chez les moines une culture plus étendue. On sait leur influence dans la vie actuelle de l'Église orthodoxe. D'autre part nos lecteurs sont avertis de la gravité du problème unioniste qui se pose de plus en plus à la conscience chrétienne. — Et il préoccupe beaucoup plusieurs des moines de ce monastère. — Or on ne pourra lui trouver de solution que dans une connaissance approfondie de l'histoire de l'Église et du développement de la théologie chrétienne. C'est dire combien il est regrettable que les monastères orthodoxes de norre temps ne comprennent

pas un plus grand nombre de vrais érudits. Quoi qu'il en soit, l'union est surtout œuvre surnaturelle que nous obtiendrons par la prière. Et il est consolant de penser que ces moines dont nous admirons la vie pénitente se sacrifient et prient à cette grande intention. C'est du moins ce que j'ai compris aux remarques nombreuses que m'ont faites mes interlocuteurs de Mar Saba.

HIEROMOINE EUTHYME MERCENIER.

Chronique religieuse.

ACTUALITÉS

Église catholique. — En ROUMANIE, une loi du 30 novembre 1946 fait dépendre désormais les catholiques, latins ou non, d'un seul département du ministère des cultes. Ceux de rite byzantin ressortissaient autrefois du département des affaires orthodoxes, tandis que les latins, arméniens et ukrainiens dépendaient d'autres instances. Dans le pays on compterait 13.108.227 Orthodoxes, 1.427.391 gréco-catholiques et 1.234.151 latins (1). A l'occasion de la visite du patriarche de Moscou à Bucarest, en mai dernier, le premier ministre Pierre Groza avait prononcé des paroles assez agressives contre l'Église romaine.

A Lvov, en Ukraine occidentale, depuis le 5 septembre 1946 les autorités civiles avaient permis l'ouverture d'une église catholique (latine), où la messe pouvait être célébrée en public. Les catholiques des deux rites y ont afflué en grand nombre. Au début de février dernier la police y a de nouveau interdit le culte. — Jusqu'à présent environ un demi-million d'Ukrainiens du territoire polonais, pour la plupart des catholiques, auraient été transférés en Russie (2).

A Altenbeeken, non loin de Paderborn, des moines catholiques ukrainiens refugiés ont constitué un monastère de rite byzantino-slave, consacré à saint André (3).

En URSS même il y a cinq ÉGLISES CATHOLIQUES LATINES ouvertes, à Moscou, Tiflis, Žitomir, Leningrad et Odessa,

(1) *SICO*, 1 avril 1947.
(2) *T*, 5 avril, 24 mai et 7 juin 1947.
(3) *Service de Presse* (Bruxelles), 15 juillet 1947.

dont trois sont desservies par un prêtre. A Pâques environ 3000 fidèles ont suivi les services à l'église Saint-Louis à Moscou, où il y a maintenant un second prêtre, le P. Thomas, pour assister le P. Labarge recteur.

A l'occasion de la visite du cardinal Tisserant en Amérique du Nord et au Canada (18 avril-fin juin) on a donné la statistique suivante des CATHOLIQUES DE RITE ORIENTAL AUX ÉTATS-UNIS et au Canada (1). Le chiffre total d'environ un million se répartit comme suit : 305.706 Ukrainiens dans le diocèse de Philadelphie (avec 2 évêques et 133 prêtres), 278.171 Ruthènes subcarpathiques dans le diocèse de Pittsburg (2 évêques et 154 prêtres), 40.000 Maronites (40 prêtres), 15.000 Melkites (18 prêtres), 10.000 Roumains (9 prêtres) et encore d'autres groupes moins importants disséminés un peu partout.

URSS. — Les DIOCÈSES de l'Église orthodoxe continuent à se former. Tandis qu'en 1940 il n'y avait que 28 évêques, on en compte actuellement à l'intérieur de l'Union soviétique 66. La République fédérative russe comprend 39 diocèses (5 en Sibérie, 2 au Caucase et les autres dans la Grande Russie). Les républiques autonomes des Čuvaš, des Votiaks et des Tatars forment leurs propres diocèses. La Russie Blanche a 3 diocèses et l'Ukraine 16. Les républiques de Lithuanie, d'Esthonie, de Moldavie, de Carélie, d'Azerbeidjan, des Kazaks et des Uzbeks constituent également des diocèses à part. — Il y a cinq exarques : le métropolite Benjamin, à New-York (pour l'Amérique), le métropolite Séraphim à Paris (pour l'Europe occidentale), le métropolite Nestor à Charbin (pour l'Asie orientale), l'archevêque Serge à Vienne (pour l'Europe centrale) et l'archevêque Éleuthère à Prague (pour la Tchécoslovaquie).

(1) *SICO*, 1 juin 1947.

En janvier dernier mourut à Leningrad l'ARCHEVÊQUE DÉMÉTRIUS (Voznesenskij), qui avait occupé le siège de Hailar en Mandchourie. Il a collaboré à la fondation du séminaire russe et de la faculté de théologie à Charbin et fut rappelé il y a peu de temps en Russie pour l'organisation de nouveaux séminaires.

Un autre prélat de Mandchourie, l'ÉVÊQUE JUVÉNAL (Kilin) de Tsitsikar, est arrivé en URSS, où l'on manque toujours de candidats qualifiés pour les sièges épiscopaux.

Pas moins de 47 évêques seraient encore en prison pour leurs activités anti-soviétiques.

Le MÉTROPOLITE SÉRAPHIM de Paris a visité la Russie au début de l'année. Voici quelques-unes de ses propres observations et de celles de ses compagnons de voyage (1) :

Toujours la même constatation : beaucoup de ferveur religieuse, trop peu de prêtres. « Les prêtres nous ont dit qu'il y a des communions *fréquentes, même quotidiennes*, précédées de confessions générales, faute de prêtres. » Cependant l'absolution est donnée autant que possible individuellement. On a rétabli les « diaconesses », que jadis le patriarche Tychon avait instituées. Sans faire toutes des vœux, elles aident pour le service de l'autel et peuvent entrer dans le sanctuaire. Les chœurs sont souvent exclusivement formés de voix féminines. Les réunions ecclésiastiques sont autorisées à l'intérieur de l'église seulement. De même pour ce qui concerne les sermons et le catéchisme (2). Les baptêmes et les mariages à l'église sont fort nombreux, les offices y sont quasi ininterrompus. Tandis qu'à Leningrad il n'y aurait que 10 églises, à Moscou il y en a 35 avec trois prêtres chacune. Le fameux couvent d'Optino existe encore et on trouve là des disciples des starets d'autrefois.

(1) *Nouvelles Russes*, 4 avril et 23 mai 1947.

(2) Le groupe des protestants de l'URSS a même proclamé qu'il a « la plus *complète* liberté religieuse pour l'accomplissement de sa tâche quotidienne ». On y ajoute : « Grâce à cette liberté la vie spirituelle est florissante dans nos Églises... Pas une seule de nos paroisses qui n'ait ses conversions. Nous apprenons que durant la première moitié de l'été 1946, trente mille nouveaux convertis ont été baptisés. » (Manifeste du Conseil de l'Union des chrétiens baptistes et évangéliques de l'URSS. Cfr *SŒPI*, 2 mai 1947).

Par ailleurs, les étrangers qui se rendirent à Moscou lors de la grande Conférence ont admiré les foules qui à Pâques se pressaient dans les églises. A la Pentecôte le monastère de la Sainte-Trinité reçut la visite de nombreux pèlerins, venus pour vénérer les reliques de saint Serge de Radonež. La générosité des fidèles pour subvenir aux nécessités du culte, du clergé, des hôpitaux, etc., serait très grande. Dans les églises il n'est plus rare de voir des soldats et des officiers en uniforme et même le tiers des étudiants en théologie à Moscou aurait appartenu à l'armée rouge. La cathédrale de Saint-Basile-le-Bienheureux à Moscou a été transformée de musée anti religieux en musée de culture religieuse. Des 90 monastères actuellement existant la moitié environ sont des couvents de femmes. Dans celui de la Pokrov à Kiev il y a 270 moniales.

Avec le renouveau des MISSIONS ORTHODOXES en Asie centrale, en Extrême Orient et ailleurs, le Synode patriarcal a érigé un conseil missionnaire dont le président est Mgr Vital (Vedenskij), archevêque de Tula qui porte maintenant le titre d'archevêque de Dimitrov. L'archimandrite Gurij, premier supérieur du monastère de la Sainte-Trinité à Sergievo depuis la restauration, a été sacré évêque de Taškent et d'Asie centrale.

Émigration Russe. — En FRANCE le 7 juillet, après 52 ans de ministère, mourut à Cannes l'ARCHEVÊQUE GRÉGOIRE (Ostroumov). Promu il y a dix ans évêque de Cannes et de Marseille, il reçut l'année dernière du patriarche de Moscou le titre d'archevêque (1).

Par ordonnance patriarcale, issue de la session du Saint-Synode du 16 mai 1947 à Moscou, l'ARCHEVÊQUE VLADIMIR a été exclu de la hiérarchie russe, avec les évêques Jean et

(1) *La Pensée Russe*, 12 juillet 1947.

Nikon et leur clergé (1). D'autre part, par télégramme du 16 juillet dernier, le métropolite Dorothée remplaçant du patriarche œcuménique, communiqua la décision du Saint-Synode constantinopolitain de conférer à Mgr Vladimir, exarque du patriarche œcuménique pour les paroisses russes en Europe occidentale, le titre de métropolite. En même temps l'ARCHIMANDRITE CASSIEN (Bezobrazov) a été élevé à la dignité épiscopale (2). Le 16 juin Mgr Vladimir a célébré son jubilé de quarante ans d'épiscopat.

Le dimanche 25 mai, dans le home des garçons russes à Verrières-le-Buisson, a eu lieu une CONCÉLÉBRATION par les évêques des deux juridictions non-moscovites en France, Mgr Vladimir et Mgr Nathanaël.

A PRAGUE, le 29 avril dernier, est décédé le P. SERGE ČETVERIKOV, à l'âge de quatre-vingts ans. Il fut le chef spirituel du Mouvement des étudiants russes et l'auteur de nombreux écrits et lettres de direction.

A MUNICH, le métropolite Anastase a consacré une nouvelle grande église portant le nom de Saint-Nicolas et donnant place à mille personnes. Dans cette ville il y aurait déjà une douzaine d'églises russes. La juridiction du Synode présidé par Mgr Anastase s'étend à 218 paroisses (celles des États-Unis non comprises), dont en Allemagne 121 et en Autriche 50. En Extrême-Orient il y a 21 couvents. En Proche-Orient 4 avec 4 communautés religieuses. Un siège épiscopal, vient d'être érigé en AUSTRALIE, dont Mgr Théodore (Rovenskij) sera le premier titulaire.

(1) *Nouvelles Russes*, 6 juin 1947.

(2) *La Pensée Russe*, 19 juillet 1947. Lors de la consécration épiscopale de celui-ci, le 28 juillet dans l'église de l'Institut St-Serge, on a remarqué la présence de représentants des Églises orthodoxes grecque et roumaine, du chanoine de l'Église anglicane de Paris, de quelques prêtres catholiques et aussi d'ecclésiastiques du clergé du patriarcat de Moscou et du métropolite Anastase. Cfr *Id.*, 2 août.

En Amérique, le métropolite Théophile, par un décret daté du 28 mars 1947, a rompu les relations avec l'archevêque Vital, qui avec quelques autres évêques, refusa de reconnaître les décisions du concile de Cleveland (1). Quant à la position canonique de la juridiction de Mgr Théophile, elle n'est pas encore bien claire. La visite du métropolite Grégoire de Leningrad, depuis longtemps annoncée, n'a pas encore pu s'effectuer (2). Le jugement concernant la cathédrale russe de New-York (Street 97), dont les métropolites Théophile et Benjamin se disputent le droit de possession, a été remis au 29 septembre.

Une Assemblée des évêques nord-américains du Synode des évêques russes à l'étranger (juridiction de Munich) s'est tenue le 15 mai dernier au monastère de Jordanville, N. Y. sous la présidence de Mgr Vital. Dans une déclaration signée par les archevêques Vital, Josaphat, Jérôme, Tychon et l'évêque Séraphim, les résolutions de Cleveland sont rejetées comme anticanoniques. On reproche à ce concile d'avoir méconnu le rôle propre et la responsabilité des évêques quant au pouvoir législatif et administratif. Les signataires du document énoncent l'impossibilité de reconnaître en principe la suprématie spirituelle du patriarcat de Moscou, même avec la plus grande autonomie possible pour l'Amérique. Ils déclarent également impossible de rompre le lien administratif avec la juridiction de Mgr Anastase, « tant du point de vue chrétien que du point de vue de la morale humaine générale » (3). — L'arche-

(1) Cfr *Chronique* 1947, p. 87-88.

(2) En janvier dernier le Conseil métropolitain de l'Église d'Amérique reçut du patriarche Alexis un télégramme disant que sa demande d'autonomie administrative était acceptée en principe, que cependant bien des questions restaient à résoudre pour arriver à un accord complet. La plus importante serait celle du degré d'autonomie dont jouira l'Église américaine.

(3) *La Russie Orthodoxe* (Jordanville), 15 juin 1947.

vêque Vital de New York a reçu le titre d'archevêque en chef des diocèses américains et canadiens de l'Église orthodoxe russe hors de Russie.

Église de Constantinople. — Non seulement l'état de santé du Patriarche œcuménique préoccupe les Églises de l'Orient orthodoxe, mais aussi la situation diminuée dans laquelle la guerre a placé l'hôte du phanar. *Ekklesia* cite un discours de l'archevêque d'York à la chambre des Lords où le sort des minorités chrétiennes du Proche-Orient est dénoncé. Il est dit entre autres que la position de rigoureuse neutralité dont s'inspira la Turquie, au cours des hostilités, amena une véritable limitation de la liberté d'action du Patriarche et paralysa en quelque manière l'action de l'Église Orthodoxe.

Pantainos de son côté, reprenant une information de *La Croix* de Paris, où l'auteur tend à montrer la mainmise du patriarcat de Moscou sur les Églises de l'Anatolie, s'insurge contre le mémorialiste tendancieux qui veut voir dans la maladie de S. S. Mgr Maxime un prétexte diplomatique qui dissimulerait son effacement en raison du mécontentement inspiré à Moscou par le maintien et la confirmation de l'archevêque Vladimir comme exarque du patriarcat œcuménique pour les Russes de l'Europe occidentale. L'attitude de la Grande Église est conforme aux plus anciennes traditions du patriarcat de Constantinople et il n'est point nécessaire de compliquer par des fables la pénible situation créée par la maladie du Patriarche.

Les faits devaient d'eux-mêmes corriger les exagérations de la presse. Des bulletins de santé publiés par les médecins de Sa Sainteté laissaient en effet espérer une amélioration dans son état. Le 17 février, le Patriarche quittait ses appartements à l'École de Halki pour se fixer à Chalcédoine.

Depuis son voyage en Grèce qui est relaté plus bas, il s'est retiré à Kifissia, où il poursuit sa convalescence.

Dodécanèse. — Le patriarcat œcuménique vient de nommer à la métropole de Rhodes Mgr TIMOTHÉE ÉVANGELIDÈS, métropolite d'Australie. La métropole de Kos a été pourvue dans la personne de l'archimandrite EMMANUEL KARPATHIOS, bien connu par ses publications dans les périodiques de langue grecque. L'exarque nommé par le patriarcat œcuménique Mgr Panteleimon, métropolite d'Édesse, a ainsi terminé sa mission.

Deux fois, au cours de son séjour dans les îles du Dodécanèse, l'Exarque patriarcal avait visité le célèbre monastère de Saint-Jean-le-Théologien à PATMOS et avait fait rapport au Saint-Synode à son sujet. Des nouvelles récentes de Constantinople annoncent le rétablissement dans ce monastère de l'ancienne École ecclésiastique, qui servira de séminaire aux métropoles du Dodécanèse.

Athos. — Une COMMISSION PATRIARCALE de Constantinople a visité la Sainte Montagne pour y introduire le NOUVEAU CALENDRIER, ce qui a produit une grande émotion parmi les moines. Le Mont-Athos dans son ensemble, sauf le monastère de Vatopédi, suivait encore le vieux style. Toutes les tentatives de la part du patriarcat œcuménique avaient échoué jusqu'à présent (1).

Église de Chypre. — La question chypriote se trouvait résolue depuis peu. Mgr LÉONCE, métropolite de Paphos, venait d'être élu le 20 juin archevêque de Chypre. Il avait durant une dizaine d'années personnifié son Église, alors que l'exil de ses collègues rendait impossible la convocation du synode d'élection. Il est mort le 26

(1) *Orthodoxie Russe*, 28 juin 1947.

juillet à l'âge de 51 ans. Le métropolite de Cyrène, Mgr Macaire, le seul prélat orthodoxe demeurant dans l'île, devient *locum tenens* du trône.

Église de Grèce. — Le Saint-Synode par une communication écrite aux ministres des Affaires étrangères et des Cultes, a PROTESTÉ contre le projet d'échange de REPRÉSENTATION DIPLOMATIQUE entre la Grèce et le Saint-Siège.

Dans un mémoire particulier, il a demandé que ne soit pas consacrée la reconnaissance des évêchés latins d'Athènes et de Nicopolis proposée par le Saint-Siège.

Un fait frappant dans la vie religieuse du pays est, selon le Rev. E. R. Hardy, un membre de la délégation du Conseil œcuménique au Proche-Orient (1), l'activité des SOCIÉTÉS RELIGIEUSES VOLONTAIRES. La Confraternité *Zoê* dirige 163 des 500 écoles religieuses dans le diocèse d'Athènes. Les « Unions Chrétiennes orthodoxes sous le catéchiste Angelos Nesiotès » en ont pris 240 pour leur compte. L'auteur décrit *Zoê* comme une confraternité de théologiens (« ce qui en Grèce veut dire gradués en théologie, non nécessairement experts en dogmatique »), qui s'efforcent d'adapter l'idéal monastique à la vie moderne : un groupe d'hommes faisant des vœux religieux, mais non pas vivant strictement en communauté. Des 70 membres un tiers sont du clergé célibataire ; les autres sont des laïcs non mariés. Leur activité est la prédication, l'enseignement et la publication. Leur périodique a atteint un tirage de 300.000 exemplaires. De même les professeurs de la faculté de théologie (bien que celle-ci ait été « formée dans la vieille tradition allemande de l'étude de la théologie comme un sujet académique ») occuperaient une réelle place dans la vie de l'Église.

(1) Cfr *LC*, 4 mai 1947. *Glimpses of the Eastern Churches*, p. 10-11.

LA PRESSE ECCLÉSIASTIQUE DES ÉGLISES DU PROCHE-ORIENT GREC. — Il est intéressant de souligner la teneur de certains articles publiés dans les organes officiels des Églises du Proche-Orient.

Dans ces deux derniers fascicules, la revue *Ortodoksia* (Constantinople) donne la traduction d'un article publié dans le *Lien*, organe du patriarcat grec-uni à Alexandrie, par M. Georges Dumont, diplomé de l'Université de Louvain, et consacré à l'étude du « Rapprochement » entre les Églises séparées et l'Église catholique.

Dans *Ekklesia*, revue de l'Église de Grèce, sous la plume du métropolite de Samos, Mgr Irénée, une série d'études a traité « des Formes caractéristiques de l'Église orientale et de l'Église occidentale ». L'auteur de ces articles a témoigné d'une profonde compréhension à l'égard des doctrines de l'Église romaine.

On ne peut non plus négliger de mentionner les études parues dans *Pantainos* sur « Différents problèmes dans l'Église anglicane » ; on y retrouve l'esprit profondément doctrinal qui a souvent animé l'Église d'Alexandrie.

Bulgarie. — L'exarque Mgr STÉPHANE a été gravement malade lors des importants événements politiques de l'année dernière, qui aboutirent à l'abolition de la MONARCHIE dans le pays. Dans le plébiscite les ÉVÊQUES semblent avoir pris le côté des républicains. Les métropolites Cyrille de Plovdiv et Païsios de Tyrnovo notamment y furent très actifs. C'est le métropolite Michel de Ruščuk, remplaçant de l'exarque, qui présida le 17 septembre 1946 le service solennel d'action de grâces à Sofia, où il salua la République comme un moyen de plus grande union avec les autres peuples slaves, particulièrement avec la Russie. A ce propos notons que le plus grand nombre des émigrés russes en Bulgarie seraient devenus citoyens soviétiques.

En vue de la NOUVELLE CONSTITUTION en préparation, le Saint-Synode envoya un mémorandum détaillé au gouvernement, exposant les raisons pour lesquelles il s'oppose à la séparation projetée de l'Église et de l'État. Le mémorandum rappelle les déclarations des hommes d'État bulgares, y compris des communistes (1), affirmant que l'Église bulgare avait été et est une Église du peuple dans le meilleur sens du terme, à laquelle la nation devait sa culture et son développement. L'inquiétude du Saint-Synode s'explique par la PROPAGANDE ANTIRELIGIEUSE qui se fait secrètement et aussi ouvertement, dans les écoles et ailleurs. Durant toute l'année écoulée aucune instruction religieuse n'a été donnée dans les écoles de l'État. La prière au début des leçons a été abolie. Même les écoles du dimanche, organisées par l'Église ont été entravées. La pénurie de papier est grande pour l'Église, qui n'a pas non plus accès à la radio. La grande masse de la population lui reste cependant fidèle (2).

Roumanie. — Le professeur V. G. Ispir, doyen de la faculté de théologie de Bucarest a fondé en été 1946 une ASSOCIATION ROUMAINE DE THÉOLOGIE ORTHODOXE, dont le patriarche Nicodème est le président d'honneur. Les métropolites Irénée de Moldavie et Nicolas de Transylvanie ont été nommés membres honoraires. Le but de l'Association est de développer la théologie orthodoxe et de promouvoir la tâche de l'Église dans son travail de reconstruction après la guerre. C'est elle qui prépare le congrès théologique pan-orthodoxe que nous avons déjà annoncé, et dont le sujet sera *l'attitude de l'Église orthodoxe à l'égard des questions sociales*. Elle s'intéresse également au mouvement œcuménique et va éditer une revue.

(1) Cfr *Chronique* 1946, p. 376-377.
(2) *SŒPI*, 7 mars 1947.

Le PATRIARCAT entretient de bonnes relations avec le GOUVERNEMENT. Au moment de partir pour Moscou le Patriarche a été reçu avec sa suite (1), par les autorités gouvernementales. Lors de l'élection du nouveau parlement le gouvernement a invité le Patriarche et tout son Synode à une session. A cette occasion le président Sadoveanu a souligné la nécessité pour les représentants du peuple de collaborer étroitement avec l'Église orthodoxe. Le premier ministre Groza a parlé dans le même sens et finit par les paroles : « Notre peuple est fatigué de la haine, de la guerre et du chauvinisme » (2).

Parlant au Saint-Synode réuni à Bucarest du 9 au 11 décembre dernier, le ministre des cultes a fait un discours affirmant que, en ce qui concerne les relations entre l'Église et l'État, ce dernier tient à conserver à l'Église sa pleine autonomie. L'Église, « qui est un élément éternel, doit être protégée contre le flux et le reflux de la politique, qui change selon la conjoncture historique » (3).

Yougoslavie. — Après la rentrée du patriarche Gabriel dans son pays, en novembre dernier, une CONFÉRENCE DES ÉVÊQUES SERBES s'est réunie dans la capitale, encore à la fin du même mois. La séparation de l'Église et de l'État met l'Église devant de graves problèmes. En plus, le Patriarche s'est trouvé à son retour dans une situation délicate, son remplaçant, le métropolite Joseph de Skoplje, étant tombé en disgrâce auprès du gouvernement. Le Saint-Synode en effet venait de rejeter l'appel du prêtre Vojslav Gačinovič des États-Unis, qui avait été suspendu par Mgr Dionysios pour ses accointances communistes. La réaction de la presse officielle fut immédiate. La conférence de Bel-

(1) Cfr *Chronique* 1947 p. 92.
(2) *Les Nouvelles Russes*, 17 janvier 1947.
(3) *SŒPI*, 31 janvier 1947.

grade a confirmé une série de cas d'ingérence de l'État dans le travail de l'Église, ainsi que des attaques perpétrées contre les ministres de l'Église comme p. ex. contre Mgr Irénée de Novi-Sad en tournée d'inspection dans son diocèse. Elle a protesté aussi contre les attaques tendancieuses injustifiables de la presse. L'œuvre spirituelle de l'Église, y compris l'instruction religieuse, est entravée par les nouvelles lois. En outre, par des lourdes pénalités infligées aux prêtres et par d'autres agissements impitoyables envers le clergé, on renie les droits fondamentaux de l'Église et l'on sape l'unité de l'Église par une action politique (1). Il s'agit ici d'une tendance vers l'autocéphalisation des six unités nationales (Serbie, Croatie, Slovénie, Monténégro, Macédoine et Bosnie). Cependant la situation des Orthodoxes ne semble pas encore aussi précaire que celle des catholiques yougoslaves.

Esthonie. — Le 1[er] février 1946 mourut à Tallinn l'archevêque PAUL DIMITRIEVSKIJ. Les obsèques ont été présidées par le métropolite Grégoire de Leningrad. En plus des diocèses de Novgorod, Pskov et Karélie, celui-ci a pris l'administration du diocèse du prélat défunt qui compte 132 paroisses. Cette situation est nécessitée par la carence d'évêques et de clergé en général. La grande cathédrale Saint-Alexandre-Nevskij, qui domine Tallinn, a été ouverte aux fidèles. Dans la capitale on compte une dizaine d'églises orthodoxes.

On estime que presque 5000 Orthodoxes esthoniens se sont fixés maintenant en Suède. Le métropolite Alexandre (Paulus), l'ancien primat d'Esthonie, s'est rendu en Suède venant d'Allemagne, où vivent pour le moment 26.000 Esthoniens. Le clergé suédois s'est montré très secourable à ces réfugiés.

(1) *Ibid.*, 28 janvier 1947.

Finlande. — On annonce la mort de N. KAZANSKIJ, un laïque qui tenait une grande place dans l'Église orthodoxe finnoise; il était l'intime collaborateur de l'Archevêque. Grâce à ses efforts le monastère de Valamo a pu publier en 1936 et 1938 ses deux fameuses collections des écrits mystiques russes sur la prière.

En novembre 1946 le PATRIARCHE DE MOSCOU invita l'ÉGLISE ORTHODOXE de Finlande à envoyer une délégation pour des pourparlers concernant l'union. La moitié des membres de la délégation a refusé d'entreprendre le voyage, qui a dû être remis à une date indéterminée (1).

L'archevêque finnois et son Synode ne font pas d'obstacle de principe à ce rattachement (2), mais beaucoup de Finnois s'y montrent opposés, mécontentés qu'ils sont par l'incorporation de la Karélie à l'Union soviétique. On s'attend pourtant à un arrangement qui satisferait tout le monde. Il est vrai que le patriarche œcuménique s'est opposé à tout transfert de juridiction des communautés orthodoxes hors de Russie. Pour les paroisses de Petsamo et de Karélie orientale, annexées par la Russie, il ne fait pas de difficulté, mais pour ce qui est de la Finlande indépendante il insistera probablement sur un statut d'autocéphalie. L'Église finnoise actuelle compte 64 paroisses. Deux paroisses seulement de langue russe sont entrées dans la juridiction de Moscou. En plus nous avons déjà mentionné les moines de Valamo (3).

Pologne. — En 1939 l'ÉGLISE ORTHODOXE RUSSE en Pologne comptait 4 millions de fidèles. Ce chiffre est actuellement reduit à 350.000, car la plus grande partie vivait à l'est de la ligne Curzon. L'ÉGLISE ORTHODOXE POLONAISE

(1) *Presbureau der Ned. Herv. Kerk*, 5 juillet 1947.
(2) Cfr *Chronique* 1946, p. 382.
(3) Cfr *Chronique* 1946, p. 381.

d'aujourd'hui, tenant à son autonomie, est divisée en trois diocèses et 160 paroisses. Le vieux métropolite Denys réside à Varsovie, où se trouve un séminaire. Les deux autres diocèses, de Bielostok et celui des Nouvelles Provinces, sont administrés par les évêques Timothée Szreter et Georges Korenistov. Des 14 grands monastères reste seul celui de St-Onuphre à Jabločin.

Tchécoslovaquie. — La fête patronale à la cathédrale de SS. Cyrile et Méthode, l'été 1946 à Prague, est devenue un manifestation de la nouvelle UNION ECCLÉSIASTIQUE RUSSO-TCHÈQUE. A la concélébration liturgique, où officièrent l'exarque Éleuthère et son prédécesseur Mgr Serge, archevêque de Vienne, participèrent aussi d'autres dignitaires russes et tchèques. En honneur des apôtres des pays slaves la langue liturgique fut le slavon.

Japon. — Sur 300.000 CHRÉTIENS, 200.000 sont protestants, 70.000 catholiques et 30.000 orthodoxes. Le premier évêque orthodoxe japonais de Tokio, Mgr Nicolas Ono, est décédé pendant la dernière guerre. Une DÉLÉGATION du PATRIARCHE DE MOSCOU n'ayant pas pu entrer dans le pays, le Synode des évêques russes en Amérique a envoyé l'évêque de Pittsburg, BENJAMIN, qui a été bien reçu. Le clergé japonais (23 prêtres assistés de diacres et de catéchistes) veut le retenir comme le nouveau chef de l'Église orthodoxe au Japon. — La grande cathédrale de la capitale a survécu aux bombardements.

Relations interorthodoxes. — Le PATRIARCHE ŒCUMÉNIQUE MAXIME V, est parti le 19 mai d'Istamboul pour se rendre à Athènes. Le gouvernement turc avait mis à la disposition du Patriarche un wagon-lit spécial. La visite à l'Église de Grèce marque une nouvelle phase dans les relations interorthodoxes. Mgr Maxime est le troisième

patriarche qui sort de son territoire patriarcal (le dernier fut Jérémie II, qui se rendit en 1589 à Moscou pour instituer le patriarcat de toutes les Russies) et le premier qui visite la Grèce. Les cloches de toutes les églises d'Athènes et du Pirée ont sonné et les foules massées le long des quais ont acclamé Patriarche à son arrivée sur un navire de guerre grec. Après avoir passé deux jours à Athènes en qualité d'hôte de Mgr Damascène, le Patriarche s'est rendu à Kifissia pour passer l'été chez le métropolite d'Attique.

Ces événements ne doivent pas être sans rapport avec le fait que la pénétration slave dans les Balkans met la Grèce en éveil. L'Église grecque s'oppose pour le moment aux tendances d'autocéphalisation des Églises de Macédoine, de Monténégro et d'autres républiques de la fédération yougoslave. Le Patriarche Gabriel de Yougoslavie s'est prononcé également contre ces tendances en février dernier, ce qui lui aurait valu sa condamnation à la résidence forcée.

S.B. le PATRIARCHE CHRISTOPHORE D'ALEXANDRIE a fait un séjour de six semaines en Grèce en juillet et août derniers. Il y fut reçu avec tous les honneurs dus à son rang et à son attachement à la patrie hellène, et il rendit visite à Kifissia au Patriarche œcuménique.

Le 27 mai dernier le PATRIARCHE DE MOSCOU, accompagné du métropolite Grégoire de Leningrad, de l'archevêque Vital de Dimitrov et d'une suite importante, a visité la ROUMANIE pour rendre la visite du patriarche Nicodème à Moscou, l'an dernier. Des cérémonies grandioses ont marqué ce séjour, entre autres un dîner offert par le roi Michel dans son palais d'été près de Bucarest. Le patriarche Alexis y annonça son intention de convoquer à Moscou en automne prochain un Congrès de représentants des différents Églises orthodoxes.

« Un front orthodoxe est une nécessité qui doit prendre corps, a-t-il déclaré. Nous devons prendre conscience de la grande vérité que l'Église orthodoxe est une puissance. C'est la raison pour laquelle ces Églises orientales formeront sans nul doute un front qui ne saurait être rompu... Pour que la conférence de Moscou abontisse, nous devons étudier ces problèmes à l'avance. Si nous le faisons avec sérieux, Dieu nous bénira, et au lieu des Églises d'Orient, nous aurons une Église orthodoxe œcuménique, unie et vivante. »

Voici les points que traitera ce CONGRÈS PAN-ORTHODOXE :

1. Les rapports entre le Vatican et l'Église orthodoxe durant les trente dernières années ;

2. L'attitude de l'Église orthodoxe envers le Mouvement œcuménique ;

3. La reconnaissance des Ordres anglicans ;

4. Les relations des Églises arménienne grégorienne, syrienne jacobite, éthiopienne et syrienne chaldéenne avec l'Église orthodoxe ;

5. L'Église orthodoxe russe et certains problèmes d'ordre canonique, tels que la question du calendrier, la réception du clergé apostat, etc. (1).

Des invitations ont été envoyées aux patriarches de Constantinople, de Jérusalem, d'Antioche, d'Alexandrie, de Roumanie et de Yougoslavie (2). Mais le Saint-Synode du patriarcat œcuménique a rejeté l'invitation, alléguant que seulement le patriarche œcuménique peut convoquer une assemblée de toutes les Églises orthodoxes autocéphales et que l'action du patriarche Alexis est une violation des canons orthodoxes (3). Interrogé par les représentants de la presse au sujet du même Synode, Mgr CHRISTOPHORE d'Alexandrie répondit :

(1) *SŒPI*, 27 juin 1947.
(2) *LC*, 29 juin 1947.
(3) *Id.*, 6 juillet 1947.

« Le moment n'est pas opportun. Assurément, il faut qu'un Synode soit réuni, mais il est difficile qu'il ait lieu à Moscou, en raison de l'atmosphère qui y règne. D'ailleurs pour la convocation d'un Synode l'autorisation du patriarche œcuménique est requise. J'ai toujours été partisan du gouvernement de l'Église orthodoxe par des conciles ; si les circonstances ne permettent pas la convocation d'un concile œcuménique, il ne faut toutefois pas que le système soit modifié. »

La nomination d'un EXARQUE INDÉPENDANT en AMÉRIQUE DU NORD par le patriarche Christophore d'ALEXANDRIE a été critiquée par les chefs du patriarcat œcuménique comme une violation du droit canonique orthodoxe. Ils soutiennent que le droit de nommer un exarque revient au patriarche œcuménique, qui est déjà représenté en Amérique du Nord par l'archevêque Athénagore de New-York. Le nouvel exarque Christophore (Contoyorghis) a été en constante opposition avec le patriarche œcuménique et il s'était séparé récemment de la juridiction de Mgr Athénagore (1).

Allemagne. — La revue *Maison-Dieu*, 1947, n° 7, contient une Chronique par l'Abbé A. Heitz documentée et intéressante sur le MOUVEMENT LITURGIQUE de ces dernières années.

A plusieurs reprises des DÉLÉGATIONS britanniques et œcuméniques ont visité les principaux centres chrétiens des zones d'occupation anglo-saxonnes.

Amérique. — En décembre dernier le CONSEIL FÉDÉRAL DES ÉGLISES DU CHRIST a tenu sa réunion bisannuelle à Seattle, État de Washington. On y discuta de la lutte contre la sécularisation avec une mention spéciale de l'évangélisation des masses ouvrières. Pour remplacer Bishop B. G. Oxnam (méthodiste) sortant, l'assemblée élit unanimement

(1) *Id.*, 26 janvier 1947.

pour président du Conseil fédéral l'avocat CHARLES P. TAFT, membre de l'Église épiscopalienne, fils de l'ancien président des États-Unis, et président des « Amis du Conseil œcuménique ». L'élection d'un laïc à cette haute charge, fait unique dans l'histoire du Conseil, est mise en relation avec le rôle accru que les laïcs auront à jouer dans les destinées du christianisme américain et qui dérive du ministère universel des fidèles. Le pasteur MARTIN NIEMÖLLER, célèbre « résistant » allemand et chrétien, contre le régime hitlérien, vice-président de l'Église évangélique d'Allemagne et chef de son département pour les relations avec les Églises étrangères, fut un hôte très écouté de l'Assemblée. Il prolongea son séjour dans le pays jusqu'en mars. A part quelques exceptions, les chrétiens américains lui exprimèrent leur admiration (1).

Rappelons, à la suite de *FCB* de novembre 1946 la nature du Conseil fédéral : il est une fédération des Églises du Christ d'Amérique en vue de leur collaboration basée sur l'unité déjà existante entre elles. Ainsi est rendu possible un commun témoignage de la foi dans le domaine social, politique et international, ainsi que la liaison avec le Mouvement œcuménique. Il est donc un front protestant commun pour sauvegarder en Amérique l'héritage de la Réforme, sans être, pour cela, dirigé contre quiconque.

L'assemblée générale de 1946 sera peut-être la dernière parce que le Conseil fédéral pourra céder le pas à un Conseil national des Églises chrétiennes semblable aux organismes de ce nom qui se sont constitués dans différents pays sous l'influence du Conseil œcuménique des Églises. Entretemps le Conseil fédéral reçoit un nouveau département « pour l'Église et la vie économique » ; on y prévoit une grande part pour les laïcs et une coopération avec les catholiques et les juifs (2).

(1) Cfr. pour les détails *FCB* de janvier.
(2) *LC*, 11 mai.

Un article de H. SHELTON SMITH. — *Conflicting Inter-church Movements in American Protestantism* (*Christendom* (amér.), 1947, n° 2) nous apprend l'existence aux États-Unis d'une OPPOSITION de certains protestants au Conseil fédéral accusé par eux de modernisme et de socialisme, au nom d'un biblisme fondamentaliste, d'une christologie fondamentaliste aussi, et de l'individualisme religieux. L'auteur de l'article ne croit pas à l'avenir de ce mouvement.

Lors de son installation comme *Presiding Bishop* à la cathédrale anglicane de Washington le 14 janvier dernier, le Dr. H. KNOX SHERRIL a prononcé un discours très remarqué dans lequel il a insisté sur la responsabilité chrétienne de l'Église et de chacun de ses fidèles. Si le *Presiding Bishop* s'est vu refuser lors de la dernière Convention de son Église, un diocèse spécial, au moins obtient-il une résidence : *Seabury House.*

Un COMITÉ INTER-ECCLÉSIASTIQUE a été formé auprès de l'Institut russo-américain de New-York ; il est composé de 16 membres représentant 19 Églises et 5 organisations chrétiennes interconfessionnelles. Dans sa première déclaration, il est dit que les chrétiens d'aujourd'hui seront jugés d'après ce qu'ils auront fait ou non pour les relations russo-américaines qui détiennent la clé de la guerre et de la paix (1).

Les VISITES DE PRÉLATS ANGLAIS à l'Église épiscopalienne continuent. Ainsi le Dr. J. Wand, évêque de Londres, est venu aux États-Unis en mai et juin. Bien que simple moine de l'Église d'Angleterre, Dom Gregory Dix, de l'abbaye de Nashdom, peut être dit un prélat de la science théologique anglaise ; lui aussi a traversé l'Atlantique, simplement pour aider la fondation américaine de son abbaye, *St. Gregory's Priory*, Three Rivers, Mich., mais les anglicans américains se l'arrachent comme prédicateur et conférencier.

(1) *SŒPI*, n° 11.

Angleterre. — Un exemple de solidarité anglicane entre les deux grands pays anglo-saxons, mais cette fois sur sol anglais, a été le DON de 500.000 dollars pour la restauration de la métropole anglicane de CANTORBÉRY, fait à son archevêque par Thomas W. Lamont de New York. La lettre de remerciement insiste à plusieurs reprises sur la tradition religieuse commune des deux nations, faite de respect chrétien pour la liberté, la dignité et la fraternité des hommes (1).

Quelques nouveaux titulaires ont été désignés par la Couronne à des évêchés anglicans d'importance unioniste : le Dr. CECIL DOUGLAS HORSLEY a été transféré du siège de Colombo (Ceylan) à celui de Gibraltar. Il est adversaire du schéma d'union de l'Inde méridionale ; le Dr. WILLIAM MARSHALL SELWYN, archidiacre de Bath, devient évêque de Fulham et donc visiteur des paroisses anglicanes d'Europe centrale et septentrionale. C'est encore un archidiacre, de Birmingham cette fois, le Dr. GEOFFREY F. ALLEN qui a été désigné pour l'Égypte. L'évêque vieux-catholique de Haarlem, le Dr. J. VAN DER OORD a été co-consécrateur pour les deux derniers prélats.

Le DR. STEPHEN NEILL, ancien évêque anglican de Tinnevilly, a été nommé auxiliaire de et par l'archevêque de Cantorbéry. C'est là une innovation importante que *CT* du 3 janvier considère comme un pas nouveau dans le développement des fonctions primatiales du chef de l'anglicanisme mondial, symbolisées par le nom de *Lambeth*. Le Dr. Neill devient ainsi le vice-président du Conseil de l'Église d'Angleterre pour les relations extérieures, l'officier de liaison entre son Archevêque et le Conseil œcuménique des Églises (il était déjà antérieurement co-directeur de son département d'études) et exercera un rôle plutôt

(1) *CT*, 2 février.

politique qu'ecclésiastique sur le continent européen, ce qui lui permettra de ne pas empiéter sur les attributions des évêques de Gibraltar et de Fulham. Il résidera à partir de l'automne 1947 à Genève.

Le 31 mai fut célébré à Oxford, avec trois ans de retard, le jubilé de diamant de PUSEY HOUSE fondé en 1884 en mémoire du célèbre théologien tractarien, pour promouvoir les études théologiques et assurer la cure d'âme des étudiants anglo-catholiques de l'Université. Une société d'Amis de *Pusey House* a été fondée pour l'aider à se maintenir et à se développer.

Le CONSEIL BRITANNIQUE DES ÉGLISES (B. C. C.) semble passer par une crise. L'Église d'Angleterre lui a retiré symboliquement 5 livres de son subside annuel.

NICOLAS BERDIAEFF a reçu le doctorat en théologie *honoris causa* à l'université de Cambridge.

Égypte. — Les RELATIONS entre les différentes CONFESSIONS RELIGIEUSES sont animées. Signalons l'existence de : un comité de liaison entre tous les chrétiens et les juifs pour la protection de la liberté religieuse des minorités ; un *Fellowship of Unity* groupant tous les chrétiens à part les catholiques ; un groupe composé de catholiques tant latins qu'orientaux, d'Orthodoxes grecs, d'Orthodoxes coptes, d'arméniens grégoriens, d'anglicans, de réformés et d'évangéliques, qui étudie le problème du christianisme et de l'ordre mondial (1).

Pays-Bas. — Le 15 mai 1946 l'Union des Églises réformées, fondée en 1926, s'unissait à l'Église néerlandaise réformée, et le 10 du même mois se constituait un CONSEIL DES ÉGLISES NÉERLANDAISES sous la présidence du Dr.

(1) *SŒPI*, 1946, n° 30 et 1947, n° 24.

Berkelbach van der Sprenkel ; Mgr E. Lagerwey, évêque vieux-catholique de Deventer, en est le secrétaire. Dans *IKZ* 1946, nº 3, ce dernier a publié un article : *Die ökumenische Arbeit in den Niederlanden während des Krieges.*

Divers Pays. — En Hongrie, Pologne et Tchécoslovaquie se sont formés des CONSEILS NATIONAUX DES ÉGLISES. Dans ce dernier pays l'Église tchécoslovaque et les unitariens ne s'y sont pas joints à cause de la base doctrinale qui leur était inacceptable (1).

Fédération luthérienne mondiale. — Longtemps attendue, elle vient de prendre naissance le 30 juin à Lund. Le Dr. A. NYGREN en est le président.

Relations interconfessionnelles.

ENTRE CATHOLIQUES ET AUTRES CHRÉTIENS.

Nous lisons dans *La Croix* de Paris du 13 novembre et dans *Unitas*, 1947, nº 1, que les CONGRÈS UNIONISTES DE VELEHRAD ont repris au cours de l'été 1946 avec la bénédiction du Saint-Père et l'encouragement de S. Ém. le cardinal Tisserant, et sous la présidence de Mgr Jemelka. Dans les rapports qui y furent présentés on insista principalement sur la valeur unioniste de la prière liturgique, commune à l'Église orientale tant catholique que séparée ; également sur la nécessité de préparer psychologiquement l'union, tâche à laquelle les chrétiens tchécoslovaques ont été déclarés spécialement aptes.

Nous annoncions un supplément d'information sur l'association UNITAS. Le projet primitif prévoyait la participation d'un tiers de non-catholiques dans les comités natio-

(1) *Id.*, nº 19 et 27.

naux et régionaux. Le nouveau statut fait une distinction très nette entre catholiques et non-catholiques : ceux-ci ne sont plus admis au nom de membres et doivent se contenter du titre d'amis. Il distingue aussi, en conséquence, les activités entreprises exclusivement entre catholiques de celles qui s'étendront aux non-catholiques également. Les premiers auront pour but de mettre plus d'unité entre catholiques en ramenant les non-pratiquants à la pratique religieuse et en suscitant chez tous de l'intérêt pour les non-catholiques. En ce qui concerne ces derniers, on se propose de promouvoir la compréhension mutuelle et la bonne entente, de relever tout ce qui chez eux n'est pas contraire à la doctrine catholique, de requérir leur collaboration pour des buts déterminés, en particulier pour la défense des principes chrétiens, et d'étudier avec bienveillance les points de dissension.

Dans son article-programme *De l'Entente à l'Unité*, le R. P. Boyer, S. J., envisage trois modes différents de collaboration entre catholiques et non-catholiques. Devant les restrictions que le droit canon impose aux premiers pour la prière et la discussion avec les seconds, il préconise la collaboration par une commune inspiration, collaboration qui ressemble davantage à une « parallélolaboration » suivant un néologisme un peu pesant inventé par les initiateurs de la Semaine de l'universelle prière pour l'union des chrétiens. « Il n'est pas nécessaire, explique-t-il, pour poursuivre le même but de prier ensemble et encore moins d'entamer des discussions (p. 14). ...Et ne serait-ce pas déjà, continue-t-il, un résultat précieux que de maintenir vivante la pensée d'unité, d'en avoir le désir, d'y tendre autant qu'on peut au moment présent » (p. 16).

Unitas semble donc devenir une nouvelle forme de mission intérieure catholique à caractère œcuménique plutôt vague. La revue *Unitas* absorbe, est-il dit, la revue italienne unioniste d'avant-guerre : *L'Oriente cristiano e l'Unità della Chiesa.*

A BEYROUTH s'est constituée en 1945 une ASSOCIATION SPIRITUELLE ET FRATERNELLE DES AMIS DE L'UNION pour un rapprochement psychologique entre membres des Églises romaine et orthodoxe. Son statut fondamental a été publié sous forme d'une brochure de 44 pages.

Elle est divisée en 3 parties : 1) Principes de base de l'Association. 2) Principes constitutifs de l'Association. 3) Quelques prières recommandées. 4) Conclusions.

A la p. 22 sont repris les principes du rapprochement entre catholiques et Orthodoxes que D. Lambert Beauduin exposait en son temps dans notre revue. Quant à l'union elle-même que ce rapprochement doit préparer et assurer, elle se fera « selon les principes de l'unité d'antan avec les modifications que nécessite le fait même du processus historique » (p. 25) ; l'étude doctrinale se fera donc d'après la méthode historique.

La Constitution organique de l'Association est donnée p. 27-30. Un point caractéristique et heureux du programme est l'invitation aux Orthodoxes de former une « Association parallèle et commune, selon les dispositions des esprits, pour poursuivre, la main dans la main, la fin de l'œuvre, selon tout ce dont elle est faite, esquissée dans le présent opuscule, plus développée dans le manuel doctrinal en préparation » (p. 28).

Ce manuel vient de paraître sous le titre : *Pour l'Unité visible des Églises chrétiennes selon les volontés de Jésus-Christ. I.* Le *problème général de l'Union des Églises chrétiennes. Entre l'Église romaine et l'Église orthodoxe. Une pastorale adaptée. Appel d'en haut et prière pour l'Unité.* (*Petit Manuel doctrinal de l'Unioniste*) (les deux brochures existent aussi en arabe). Pour toute les communications on peut s'adresser au R. P. Aumônier de l'Association. Archevêché grec-catholique, Beyrouth, Liban.

Nous recevons des nouvelles de l'association UNA SANCTA, *Gemeinschaft für Verständigung der christlichen Bekenntisse,* dont notre *Chronique* de 1945 avait parlé. Le Dr. Metzger son ancien président, a été exécuté par la police nazie en 1944. Son actuel président est le Dr M. LAROS, curé à

Kapellen-Stolzenfels. Il a écrit en mémoire de son prédécesseur une brochure *Dr. Max J. Metzger (Br. Paulus). Ein Blutzeuge des Friedens der Konfessionen und Völker.*

L'Association a perdu son nom de *Bruderschaft* qui avait suscité de l'incompréhension, et reçoit un programme modifié sur certains points par rapport à l'ancien.

Le but dernier est l'union de toutes les confessions dans l'unique troupeau de l'unique pasteur, mais sans qu'aucune des confessions chrétiennes, doive renoncer pour cela à quelqu'une de ses valeurs positives ; dans l'unique Église du Christ il y a place en effet pour toute la vérité et pour toutes les valeurs positives que Dieu a données aux différentes nations et types spirituels ; « ce n'est que dans leur ensemble et dans leur réciproque fécondation qu'elle sera catholique complètement et dans le sens primitif du mot ».

2) La voie par laquelle le but dernier sera atteint est dans la main de Dieu : une situation créée par 400 années de séparation et d'aliénation (les protestants sont donc surtout visés) ne peut être retournée en peu de temps ; mais on doit faire les premiers pas sur cette voie ; ce seront : *a*) l'esprit de pénitence pour les divisions historiques de la chrétienté ; *b*) la prière continuelle pour l'unité ; *c*) l'amour pratique et le dévouement.

3) Les moyens : *a*) rencontre personnelle dans des cercles d'étude pour révéler les valeurs positives des différentes confessions et pour expliquer les points de différence ; *b*) échange d'écrits scientifiques, religieux et culturels, tout en respectant les mesures de prudence édictées par chaque confession pour ses adeptes ; *c*) commune activité caritative afin que les non-chrétiens soient conduits au Christ par la vue de l'unité d'amour des chrétiens, à défaut de leur unité dans la foi.

Les centrales de l'Association restent à Meitingen près Augsbourg et coordonnent les activités des branches locales déjà très nombreuses.

Les circulaires de l'Association qui nous sont parvenues contiennent une information très intéressante et même émouvante. Glanons-y quelques idées.

La recherche de la paix créatrice entre les confessions chrétiennes n'est plus comme elle pouvait être avant guerre, une activité

pour amateurs mais bien une nécessité de l'heure à cause du danger commun qui les menace beaucoup plus encore que du temps du nazisme, et qui oblige les chrétiens plus que jamais à envisager leur devoir social dans toute son étendue. Cette nécessité rencontre d'ailleurs un terrain favorable : Le désir de la grande masse des chrétiens séparés de s'unir en vue d'une collaboration pacifique et créatrice. Ce désir implique une émulation spirituelle : chaque chrétien doit approfondir sa foi et ouvrir son âme à la vérité complète en reconnaissant ses fautes et le bien chez autrui. Les autorités ecclésiastiques se montrent plus favorables au travail unioniste parce que leurs appréhensions d'interconfessionalisme diminuent de sorte que la création d'un centre œcuménique officiel est prévu sous la direction de l'archevêque de Paderborn. On projette diverses mesures d'apaisement ; p. ex., la correction de part et d'autre des manuels de religion quant aux jugements sur les confessions séparées. Les traités de *Konfessionskunde* et les *Symboliques* devront aussi subir des modifications. « Nous avons besoin d'une symbolique résultant de la collaboration pacifique d'hommes de science appartenant aux différentes confessions, et conduisant à un véritable dialogue des chrétiens entre eux » (II Circ., p. 7).

Ces dialogues sont en effet engagés, nous a dit un témoin oculaire, un peu partout en Allemagne occidentale et centrale, comme suite du témoignage commun des chrétiens allemands séparés au temps des persécutions nazies.

A Munich, dom HUGO LANG, O. S. B., a fondé un INSTITUT DE RECHERCHES sur la Réformation dans le but de rapprocher les confessions par la science et de préparer ainsi la voie à une véritable compréhension entre elles (1).

S. EXC. MGR MEDAWAR, archevêque auxiliaire de S. B. le patriarche grec-catholique du Proche-Orient, a visité la Belgique en octobre 1946 et a fait un court séjour au prieuré de l'union à Chevetogne qu'il honore de son amitié. Dans une interview accordée au *Quotidien* de Bruxelles du 11 octobre, le prélat a dressé le tableau d'une vraie réunion entre l'Orthodoxie et l'Église catholique, à préparer par un travail psychologique et théologique.

(1) *SŒPI*, n° 20.

Le Lien (Le Caire) de mars contient un article populaire mais substantiel du R. P. MICHEL GEDAY, S. J., sur les expressions de l'unité de l'Église qui ont varié au cours de l'histoire. Arrivé à la papauté, l'A. constate que la tradition orientale n'est pas très nette à ce sujet et conclut :

Du point de vue orthodoxe, la doctrine d'un saint Léon ne saurait être rejetée *a priori* comme hérétique mais mériterait qu'on l'examinât dans un grand concile. En attendant il est consolant de penser que l'on commence déjà à être d'accord lorsqu'on voit dans le siège de saint Pierre le symbole de l'Unité de l'Église (p. 161).

IKZ, 1946, n° 2, rapporte des faits intéressants de COLLABORATION ENTRE CATHOLIQUES ET PROTESTANTS. Une conférence estudiantine internationale tenue à Munster en Westphalie du 31 décembre au 6 janvier derniers, a montré beaucoup de compréhension interconfessionnelle (1).

ENTRE ANGLICANS ET AUTRES CHRÉTIENS.

Orientaux. Mgr MATTHIEU, évêque orthodoxe polonais prit part le 22 janvier passé à la consécration de l'évêque anglican d'Édimbourg (Écosse). Du côté Orthodoxe il fut expliqué que cette participation n'avait pas eu de caractère proprement sacramentel (3). Le CENTRE ORTHODOXE POLONAIS en Angleterre est à *St. Cuthbert's Clergy House*, Philbeach Gardens, Londres. Le Collège théologique de DORCHESTER va rouvrir ses portes aux étudiants Orthodoxes serbes.

Grâce aux soins du Rév. E. R. Hardy, grand ami américain de l'Orthodoxie, des LIVRES THÉOLOGIQUES anglais ont été donnés à l'Académie théologique de Moscou (4).

(1) Cfr *The Sword*, mars 1947.
(2) *LC*, 11 mai, p. 5.
(3) *CT*, 4 juillet, p. 401.
(4) *LC*, 22 occ. 1946

C'est lui encore qui donne ses impressions de la visite de la délégation œcuménique (v. plus haut p. 221) à diverses Églises orthodoxes dans *LC* du 4 mai et 13 juillet.

L'archevêque Artavazd Surmeyan, délégué apostolique du Catholicos de l'ÉGLISE ARMÉNIENNE GRÉGORIENNE, chargé par lui de reconstruire le diocèse arménien d'Europe occidentale, s'est rendu à Londres et a conféré avec l'archevêque de Cantorbéry (1).

Vieux-catholiques. Il règne une certaine animation ici. Serait-ce en vue d'un front commun contre la « protestantisation » du Mouvement œcuménique ? Telle est au moins l'opinion du professeur P. Bertrand de Genève (2). M. Couzi cité par *SŒPI*, n° 26, ne le croit pas. Il est indubitable que les vieux-catholiques suisses désirent resserrer les liens d'intercommunion avec les anglicans (3). C'est dans cette intention encore et aussi pour remercier le Conseil britannique des Églises de son aide aux Églises néerlandaises sinistrées, que le Dr. A. RINKEL, archevêque vieux-catholique d'Utrecht, a rendu visite à l'archevêque de Cantorbéry en juin dernier. Cette visite de primat à primat est un fait unique dans l'histoire des deux Églises. Reçu par la *Church Assembly* qui siégeait alors, décoré de la Croix de Lambeth, il a prêché et donné des conférences à plusieurs endroits en prenant parfois à parti les Schémas de réunion de l'Église d'Angleterre avec les Églises Libres, dont il sera parlé plus bas, pour y voir un danger à la bonne entente entre les deux Églises. En conclusion il exprima le désir que les anglicans connaissent mieux les vieux-catholiques gardiens de la « tradition catholique » (4).

(1) *SŒPI*, n° 25

(2) *CT*, 24 janvier.

(3) Cfr p. ex. la résolution de leur Synode annuel dans *CT* du 5 juillet, p. 401.

(4) *CT*, 18 juillet.

L'ÉGLISE NATIONALE CATHOLIQUE POLONAISE aux États-Unis en communion avec le siège vieux-catholique d'Utrecht, est entrée en communion avec l'Église épiscopalienne américaine en Octobre 1946 (1). En voici les principales stipulations :

Chaque communion reconnaît la catholicité et l'indépendance de l'autre ; l'intercommunion est permise de part et d'autre ; cela n'implique pas la reconnaissance mutuelle de tout le développement doctrinal, sacramentel, liturgique et dévotionnel de chacune des Églises, mais bien de la fidélité essentielle de chacune à la foi du Christ.

Du côté anglican on espère que l'Église polonaise natiotionale adhérera ultérieurement au Conseil œcuménique des Églises. *LC* fait remarquer l'importance pratique que cette nouvelle union pourra avoir car jusqu'ici l'inter-communion entre les anglicans d'Angleterre et les vieux catholiques du continent européen était plutôt théorique par suite de leur situation géographique. Ce ne sera plus le cas sur le continent américain, où des grands développements sont à prévoir.

Églises Libres (non épiscopaliennes). Dans cette province unioniste le fait fondamental est le discours du Dr. Fisher recensé en son temps (v. plus haut p. 98 suiv.). La fédération des Églises Libres d'Angleterre l'a accueilli favorablement et a désigné une délégation présidée par le Dr. N. Micklem pour négocier avec Lambeth, représenté lui par le Dr. Rawlinson, évêque de Derby, et quelques autres théologiens.

D'autre part, dans l'aile évangélique de l'Église d'Angleterre, signalons la 27me conférence des *Evangelical Churchmen* (clercs et laïcs) en avril dernier à Oxford sur le sujet du *Rapprochement des Églises*. Applaudissant au discours de

(1) *LC* de novembre et décembre 1946 *CT* ; 15 novembre 1946.

l'Archevêque, elle exprima le désir d'union aussi bien avec les vieux-catholiques qu'avec les Églises Libres et, tout en exprimant sa fidélité au *Quadrilatère* de Lambeth, ne reconnut aucune forme de ministère, même l'épiscopalienne, pour nécessaire à l'Église (1).

Les schémas d'union avec les Églises Libres croissent en nombre. Nous ne pouvons faire plus que de les énumérer.

1) *Épiscopaliens-presbytériens d'Amérique* (V. Chronique 1946, p. 386). *LC* du 27 avril relate l'orientation que lui donne la Commission de rapprochement spécialement instituée du côté épiscopalien.

2) *Canada.* (v. *id*, p. 400). Le Rév. H. R. T. Brandreth vient d'y consacrer une brochure spéciale : *An Examination of the Canadian Unity Proposals*. Londres, Dacre Press. On peut également consulter : R. J. PIERCE, *The Church of England in Canada and Reunion* (*Theology* de décembre 1946).

3) *Ceylan* (v. *Unity and Faith*, n° 4).

4) Le célèbre Schéma de l'*Inde méridionale*. La *Lettre Anglaise* publiée ci-dessus en parle en détail.

Du côté protestant on se montre très optimiste : c'est la première fois qu'une union entre chrétiens épiscopaliens et non épiscopaliens aboutit. L'Église syrienne orthodoxe et l'Église luthérienne évangélique tamil, établies toutes les deux dans la région, se joindront probablement bientôt à l'Église unie ; celle-ci aura d'heureuses conséquences pour le développement et l'affermissement du christianisme là bas. Le professeur Davandan du collège théologique de Bangalore conclut ainsi la lettre qu'il adresse a *SŒPI*, n° 20 : « Nous espérons pouvoir conserver dans l'Église unie toutes les valeurs spirituelles de notre héritage indien et donner à la foi sa pleine expression dans des formes proprement indigènes de manière à rendre manifeste, ici même, le principe de l'unité universelle du Corps du Christ. Avec les années, et au fur et à mesure que l'Église prendra racine tout en s'assimilant l'héritage historique des anciennes Églises elle deviendra à la fois vraiment œcuménique et vraiment indigène ».

(1) *Church of England Newspaper*, 2 mai, p. 3.

Les lecteurs savent déjà que la critique de ces divers Schémas d'union est faite du point de vue anglo-catholique, principalement par la revue *Faith and Unity* (6, Perth Road, Beckenham, Kent, Angleterre).

A l'union dans l'Inde du Sud le numéro d'avril reproche la précipitation. La conférence de Lambeth 1948 et les études théologiques sur la nature du ministère ecclésiastique pourront apporter ici des éléments nouveaux. A précipiter les choses on n'aboutira qu'à blesser les consciences et à créer, pour faire l'union, un nouveau schisme ; en outre, on compromettra ainsi le rôle unioniste de l'Église d'Angleterre.

Aux brochures éditées par le *Council for the Defence of Church Principles* mentionnées en 1946 à la p. 400, ajoutons :

D. R. HUTCHINSON. — *Orders and Reunion.* A Short Reexamination of the Theological Basis of Episcopacy.

B. P. BURNETT. — *Reunion by Anticipation.*

Entre chrétiens divers. — Le 16 novembre 1946 à Johnstown, Pa, U. S. A., après 13 années de négociations les *Church of United Brethren in Christ* et *Evangelical Church* se sont unies pour former l'EVANGELICAL UNITED BRETHREN CHURCH qui compte 700.000 fidèles, 4.700 églises et 3.500 ministres (1).

MOUVEMENT OECUMÉNIQUE.

Conseil œcuménique des Églises. Du 22 au 25 avril son Comité provisoire réunissait à Buck Hill Falls, Pa, U. S. A., sous la présidence du pasteur Marc Boegner, 35 délégués. Les archevêques Orthodoxes d'Amérique, Athénagore et Théophile y furent des hôtes d'un jour, mais le R. P. Florovskij y prit une part assidue et très remarquée. Le but de la réunion était de passer en revue l'activité des 11 départements depuis février 1946 (v. Chronique 1946, p.

(1) *FCB*, 1946 ; cfr RAYMOND W. ALBRIGHT — *A New United Church* Christendom, année 1947.

186 et suiv.) et de préparer la conférence d'Amsterdam qui mettra fin au processus de formation du Conseil. 105 Églises appartenant à 32 nations ont adhéré au Conseil, parmi lesquelles se trouvent les patriarcats de Jérusalem, d'Antioche et l'Église de Grèce (1). On cherchera à gagner aussi les autres Églises Orthodoxes et spécialement celle de Moscou qui serait d'après *SŒPI*, n° 23, favorablement disposée à cet égard. L'élection des «jeunes Églises» (missionnaires, d'Afrique et d'Asie) au Conseil se fera d'accord avec le Conseil international des Missions.

Un point important de la réunion fut précisément un nouveau rapprochement entre les deux Conseils ; leur Comité mixte avait siégé les jours précédents. Si leur fusion n'est pas encore possible, c'est parce que celui des missions est plus étendu et moins ecclésiastique que l'œcuménique.

En plus d'« approximations » sur la nature du Conseil œcuménique par son secrétaire général, le Dr. Visser 'tHooft, *SŒPI*, n° 17, contient une définition officielle de sa fonction qui n'est pas, on y insiste, celle d'une Super-église.

D'après *FCB* de mai, il y aurait danger pour le Conseil œcuménique de croître plus vite que la conscience œcuménique des Églises qu'il représente ; on n'a pas encore réussi d'interpréter sa nature et ses buts. L'éducation œcuménique des masses chrétiennes est à faire ; alors les Églises orthodoxes slaves n'auront plus besoin de craindre dans le Conseil un « bloc occidental », mais pourront en comprendre le caractère supérieur à toute politique.

LC dans ses fascicules des 4 et 18 mai fait remarquer que le Conseil ne doit pas seulement être appelé « le plus grand événement protestant depuis la Réforme » ; il contient, en effet, aussi des éléments « catholiques » grâce à la présence des vieux-catholiques, anglicans et Orthodoxes.

(1) Bishop G. ASHTON OLDHAM dans *LC*, 18 mai, y ajoute les Églises de Constantinople, d'Alexandrie et de Chypre ainsi que le patriarcat copte d'Alexandrie.

On s'accorde à trouver que la réunion de Buck Hill Falls a été remarquable tant par son allure intellectuelle que par son sens des responsabilités. Certains ont regretté que si peu de laïcs, de « jeunes » et de délégués féminins y aient pris part. La part accordée à la presse a été aussi jugée trop exiguë par les Américains ; le même problème se posera à l'assemblée d'Amsterdam, à laquelle on prévoit l'assistance « d'observateurs » catholiques.

Dans le but de l'éducation œcuménique des fidèles, R. M. HOPKINS a écrit une brochure *What is the World Council of Churches ?* (Genève, 17, route de Malagnou). Après un aperçu général et historique du Conseil, l'A. brosse un tableau concis et bien illustré de son administration générale et de ses différents départements.

Parmi ceux-ci, celui de la Reconstruction et de l'entr'aide des Églises, et celui des Études, sont particulièrement actifs. Les quatre commissions de ce dernier ont siégé au château de Bossey pour préparer le sujet de la conférence d'Amsterdam : *Man's Disorder and God's Design.*

Sous ce titre, avec le sous-titre : *Outline of Preparation for the First General Assembly of the World Council of Churches.* Editor : JOHN C. BENNETT, une brochure de 60 pages a paru à la S. C. M. Press, Londres. Elle contient une préface écrite par H. P. van Dusen, président du département, et 5 chapitres : Les précédents ; Le thème de l'Assemblée ; Les 4 commissions ; L'étude de l'autorité de la Bible pour la compréhension chrétienne du plan de Dieu ; La réunion de l'Assemblée ; Appendices (qui promettent de nombreuses publications.)

Le *Mouvement Faith and Order* revient à l'ordre du jour, en vue de la session de son comité de continuation à Clarens en août prochain, avec un article de son secrétaire général, le Dr. L. Hodgson, paru dans *Christendom* (amér.), nº 3.

Il y répète plusieurs fois que la tâche de cette branche du Mouvement œcuménique n'est pas de dire aux Églises ce qu'elles doivent

croire ou ne pas croire, mais de les aider à croître dans la compréhension de leurs principes théologiques respectifs. Elle peut rencontrer trois pièges sur cette voie : l'inflation bureaucratique ; la tendance à l'auto-préservation : ce serait là effectivement la séparation permanente des Églises, au lieu qu'elles doivent être prêtes à disparaître dès qu'elles seront unies dans la doctrine ; le cantonnement dans un travail théologique abstrait sans contact avec la vie.

A la réunion des secrétaires du département de reconstruction en mai dernier, le Dr. 't Hooft a dit du MOUVEMENT ŒCUMÉNIQUE qu'avant la dernière guerre c'était surtout un mouvement de pensée et de discussions, et qu'il était devenu depuis, un mouvement de service et d'action, de collaboration dans l'esprit de l'Église universelle (1). *CT* du 18 avril, p. 220, constate aussi cette nouvelle orientation pour la désapprouver et préférer l'ancienne au point de vue anglican.

Divers. Le prof. L. Zander que nos lecteurs connaissent bien, nous a promis une relation sur la CONFÉRENCE MONDIALE de la JEUNESSE CHRÉTIENNE qui vient de se terminer à Oslo et à laquelle il a assisté. En attendant, signalons les publications préparatoires qui nous ont été aimablement envoyées par le centre de Genève, 17, route de Malagnou.

Elles comprennent une brochure hors-série : OLIVER TOMKINS, *Youth in the World Church*, 28 p. Une série de fascicules de 10 pages contenant 10 Questions préliminaires : Jésus-Christ a-t-il vaincu le Monde ? Quel est le critère du mal et du bien ? La Bible nous aide-t-elle vraiment à prendre des décisions concrètes ? L'homme est-il l'esclave de ses inventions ? Y-a-t-il un conflit inévitable entre la liberté individuelle et la justice sociale ? La famille est-elle la cellule fondamentale de la société ? Un ordre mondial est-il réalisable ? Sur quelles bases ? Les Églises sont-elles malades à mort ? L'unité de l'Église est-elle vraiment possible ? L'Église peut-elle éviter les tentations de l'utopie ou de l'évasion ? Un Cahier supplémentaire.

(1) *SŒPI*, n° 11.
(2) *Id.*, n° 25.

Dans *FCB* d'avril le DR. W. HORTON décrit : *Europe's New Centres of Life. Will they point the way toward To-Morrow's World ?*

Si l'Europe se déchristianise et ne mérite plus le nom de continent chrétien, elle possède cependant des points vigoureux de régénération chrétienne. Ce sont : l'Institut de Sigtuna (Suède), les communautés religieuses protestantes de Iona (Écosse) et de Cluny ; la Cité réformée d'Essertines (Suisse) ; *Kerk en Wereld Instituut* à Driebergen (Hollande) ; l'*Evangelische Akademie* de Bad Boll (Wurtemberg), et surtout l'Institut œcuménique de Bossey qui les résume tous. Ils forment une chaîne vivante à travers l'Europe et pourront jouer un grand rôle dans sa pacification, en rapprochant par l'intermédiaire de l'Église orthodoxe, est-il à souhaiter, les blocs politiques occidental et oriental ; ils ont pour tâche commune la rééducation chrétienne par une prise de conscience nouvelle des implications du christianisme et par leur application aux circonstances présentes.

SŒPI, n° 26, annonce la fondation d'une ALLIANCE BIBLIQUE UNIVERSELLE pour grouper les Alliances bibliques nationales, en vue des besoins accrus de bibles dans le monde. Son président est de Dr. E. Berggrav, évêque luthérien d'Oslo.

31 Juillet 1947.

Notes et Documents.

Prière universelle et conscience œcuménique (1).

Hommage à Monsieur l'Abbé P. Couturier.

Toute prière est parole de l'homme adressée à Dieu. Son but est d'être entendue par Dieu, d'affecter Son ouïe, d'entrer, pour ainsi dire, dans le contenu de la conscience divine. En ce sens, la prière a elle-même quelque chose de saint et de divin. Car ce qui n'est pas saint ne peut pas s'unir avec les pensées de Dieu trois fois Saint. L'apôtre nous le conteste en disant que « Nous ne savons pas... comment il faut prier ; mais l'Esprit Lui-même intercède pour nous par des soupirs qui ne peuvent s'exprimer » (*Rom.* VII, 26). En priant quelqu'un de prier pour lui, le chrétien orthodoxe lui dit : « Je demande vos *saintes* prières ». L'homme est pécheur, sa prière est sainte.

Mais la prière a aussi un côté humain qui est lié à son côté divin « sans confusion, sans changement, sans division, sans séparation ». C'est son côté psychologique, sa valeur pour l'âme, la pensée, le moral de l'homme qui prie ; ce sont les « abîmes de l'âme » du fond desquels le croyant crie à Dieu : « *De profundis clamavi* »...

En tant que synthèse du céleste et du terrestre, du divin et du créé, du saint et de l'humain, la prière est essentiellement un symbole, une unité, une rencontre des deux mondes, — un jalon sur la voie spirituelle de l'âme et du corps de l'homme.

C'est à propos de ce côté psychologique et moral de la prière pour l'unité que je voudrais dire quelques mots. Que signifie cette prière pour notre conscience œcuménique ? Quelle leçon pouvons-nous y puiser ? Quel est son message et sa prédication ?

La psychologie de ceux qui œuvrent sur les champs œcuméniques ne diffèrent guère de celle des chrétiens qui ne vivent que des inté-

(1) Nous sommes heureux et reconnaissants de publier, comme nous l'avions annoncé, la conférence du professeur L. Zander, prononcée le 12 février dernier (cfr Chronique, p. 219), sans, il va de soi, en partager entièrement la « théologie œcuménique » sous-jacente.

rêts de leurs Églises et de leurs confessions. Or, parmi ceux-ci nous trouvons deux types répandus dans toutes les Églises. Les uns sont éblouis par la richesse, par la sagesse, par la beauté qui leur sont ouvertes dans leurs Églises. Ils la conçoivent comme « la plénitude de Celui qui accomplit tout en tout » (*Éph.* I, 23) et toute leur vie devient la réalisation de ces richesses spirituelles, de ces gages, qui leur sont données dans l'Écriture, le dogme, le sacrement, le culte, le canon... Du point de vue ecclésiologique ce sont des « positivistes », car ils considèrent leur Église ou leur confession comme quelque chose de positivement donné, répondant à tous les problèmes de la vie. Ce positivisme ecclésiologique (ou biblique ou sacramentel ou cultuel) qui a pour base une sainte admiration pour les dons divins révélés dans des formes concrètes et historiques de la vie d'une communauté ou d'une tradition, peut facilement dégénérer en une attitude de contentement de soi, de tranquillité spirituelle, d'embourgeoisement mystique. On s'endort facilement sur son « oreiller dogmatique dans une pose d'orthodoxie provoquante » envers les autres (S. Boulgakoff). Cette satiété religieuse a, comme antithèse, une autre mentalité : toujours inquiète, toujours insatiable, toujours lancée à la recherche d'un *Excelsior*. Au premier abord il semble que la plénitude des dons reçus par l'Église devrait condamner une telle attitude : elle semble être une inquiétude non fondée, un dilettantisme spirituel, qui dans sa soif de l'inconnu, méconnaît ce qui lui est donné. Et pourtant ce sentiment trouve sa justification dans les moments les plus solennels du culte. Après avoir communié au Corps et au Sang du Christ, après l'avoir donné aux fidèles, le prêtre orthodoxe prie, en citant les paroles du canon pascal : « Oh, Christ ! Oh, Sagesse et Verbe et Puissance de Dieu ! Donne-moi de communier à Toi d'une manière plus intime au jour sans déclin de Ton Royaume ! » Il y a donc une possibilité d'une communion avec le Seigneur Jésus plus intime et plus parfaite que celle de la sainte Communion du sacrement de la Cène ! Et cette communion peut et doit être l'objet de nos aspirations, même aux moments de la plus grande joie, de la plus parfaite satiété par le Sang et le Corps de Notre-Seigneur ! La prière des premiers et des derniers temps, la prière de l'Esprit et de l'Épouse : « Viens », résume en un mot toute cette inquiétude de l'âme, toute cette soif de l'esprit qui ne peut se contenter de quoi que ce soit avant de L'avoir vu « face à face » (I *Cor.* XIII, 12).

Les croyants épris de ce sentiment, vivant de l'espoir des révélations futures et n'acceptant toutes les richesses que Dieu donne

à Ses fidèles dans Son Église que comme gages de la vie future, forment le second type — eschatologique. Il n'exclut pas le positivisme religieux, mais représente une autre ambiance, une autre inspiration, un autre « pathos »...

Il est inutile de dire que le Mouvement œcuménique doit son origine au second type des chrétiens. Ils ne peuvent se contenter de l'état actuel des choses, ils aspirent à une meilleure réalisation des paroles du Seigneur, ils franchissent les cadres des confessions et des communautés historiques pour rechercher l'Unité de l'Église — image créée de l'unité des Trois Personnes de Dieu. Toutes les difficultés qu'ils rencontrent sur ce chemin ne sont que des petits obstacles en comparaison de la grandeur de la tâche, de l'infini du problème.

Mais l'œcuménisme n'est pas seulement aspiration, soif et idéal. Il est aussi réalité, organisation, fait. Et en tant que « Mouvement » et « Société » des chrétiens, il peut être soumis aux mêmes tentations, qui jettent leur ombre sur toutes les confessions et sur toutes les Églises.

Comment ce positivisme œcuménique est-il possible ?

L'expression œcuménique était riche des dons de Dieu dès son origine. On n'a qu'à ouvrir n'importe quel article sur les rencontres œcuméniques pour y trouver une profonde joie et reconnaissance pour les richesses révélées dans ce travail. Ce sont les richesses de la foi, de la charité, de la fidélité au Seigneur que l'on découvre dans les Églises jusqu'à présent inconnues, chez des chrétiens qu'on supposait être hérétiques, pétrifiés, morts. Il s'ensuit une profonde admiration pour toutes ces richesses, qu'on trouve au dedans du cercle œcuménique, parmi les chrétiens qui y prennent part. Cette admiration peut facilement devenir un doux contentement de ce qu'on est, de ce qu'on a, avec l'oubli de tout et de tous qui n'entrent pas dans ce domaine... Le Mouvement œcuménique qui a tant fait pour ce rapprochement des chrétiens, qui a vraiment changé le climat des relations interconfessionnelles, peut facilement devenir idole — organisation qui se suffit à elle-même et cesse d'être dévorée par le feu des aspirations plus grandes et plus hautes : Prenons l'exemple le plus frappant : L'Église romaine ne collabore pas d'une manière officielle au Mouvement. Tant qu'on ressent cette abstention de la plus grande partie de la chrétienté comme une tragédie, presque comme une faillite ; tant qu'on travaille à surpasser cette difficulté, à trouver de nouvelles voies de rapprochement ; ou bien, — si on désespère tant qu'on pleure sur cet insuccès, —

on reste fidèle à l'idée œcuménique, on vit dans les catégories de « Viens, Seigneur Jésus ». Mais si on se dit : nous avons tout fait pour attirer les Romains. Ils ne veulent pas. C'est leur affaire ; nous n'y sommes pour rien... Et si on se contente de ce qu'on est, on retombe immédiatement dans un provincialisme œcuménique, on prend un petit succès de tactique ecclésiastique pour un événement de l'histoire de la chrétienté, on devient positiviste, organisateur, fonctionnaire de l'œcuménisme au lieu d'être son prophète. La tentation est grande. Car la réalité œcuménique est si belle que souvent on se croit au Mont Thabor et on est tenté de dire : « Seigneur il est bon que nous demeurions ici, faisons-y trois tentes...» On reste volontiers sur ces hauteurs, oubliant qu'il y a en-bas des foules qui attendent. Ces foules sont souvent anonymes. Le Mouvement œcuménique n'a pas touché, n'a pas même effleuré les millions des vieux-croyants russes, les monophysites coptes etc. On ne peut accuser personne. Le temps n'est pas encore venu. Mais la communion œcuménique ne peut pas se borner à des chrétiens de théologie occidentale ou de langue anglaise. Ceux qui croient que le signe de croix fait avec deux doigts est indispensable pour la pureté de la foi ; et ceux qui ne parlent que des dialectes africains et ne savent ni lire ni écrire, sont aussi des chrétiens. Le Mouvement œcuménique est-il prêt à les considérer comme tels, à entrer en communion avec eux, à s'adapter à leur mentalité ? Ou bien préfère-il avoir un standard fixe et considérer comme étant hors des murs, tous ceux qui n'y sont pas conformes ? La question semble être paradoxale, presque absurde. Mais l'idée œcuménique est une grande idée ; c'est l'idée de la catholicité, de l'universalité, de tout ce qui se couvre du Nom du Christ. Et ce Nom lui-même est un paradoxe : scandale pour les Juifs et folie pour les Grecs...

C'est ici qu'intervient la prière universelle. Car elle englobe *tout*. S'adressant à Dieu, aspirant à la divinité, étant elle-même de par sa nature sainte, elle peut s'affranchir de toutes les limitations, qu'elles soient dogmatiques, canoniques, historiques, psychologiques. Elle englobe tous ceux qui portent le Nom du Christ, qui se nomment « chrétiens » et, dans une vision suprême, demande leur unité au festin du Seigneur. « Délectez-vous tous au banquet de la foi, recueillez tous les richesses de la miséricorde. La table du festin est prête, venez tous y prendre part, le veau est engraissé, que personne ne parte affamé » *(Homélie de Pâques* de saint Jean Chrysostome*)*.

Le mouvement de la prière universelle, en tant que fait œcuménique, peut être accusé d'un certain monophysisme : il ne se soucie pas du terrestre, il ne pense pas aux voies de la réalisation de l'unité ; il n'a que la vision finale et il la demande à Dieu comme un don, qui se donne indépendamment de nos efforts. C'est son côté faible. Mais c'est aussi sa force : car dans son vol céleste il est affranchi du poids de la terre, libre des lois de la gravitation mécanique (mécanique des idées dogmatiques, des relations historiques, — de tout ce qui nous entoure et affecte nos pensées, sentiments et désirs), aspirant seulement à son idéal : « Qu'ils soient un comme Nous sommes un : Toi en Moi et Moi en Toi »...

L'âme individuelle du chrétien est mise à l'épreuve par le fait même de la prière universelle. En se joignant à elle, il doit se demander : ma prière est-elle vraiment universelle, s'applique-t-elle aussi à ceux que je considère comme ennemis de mon Église ? A ceux qui me poursuivent, à ceux que je méprise ? Si non, sa prière est fragmentaire, partielle et partiale.

Envisagée de ce point de vue, la prière universelle est un « examen » de la conscience œcuménique, correctif éternel de nos limitations ecclésiastiques, de nos jugements intérieurs, de nos faiblesses et de nos impuissances. En se ralliant à elle, nous sommes rappelés au fait que l'œcuménisme, dans son essence, n'est ni organisation, ni mouvement, mais une attitude, — attitude du chrétien envers ses frères séparés, — les portes de son cœur étant ouvertes, sa conscience compréhensive, son âme sensible aux richesses et aux pauvretés des autres. C'est dans les profondeurs du cœur humain, du cœur chrétien que se jouent les destinées œcuméniques et c'est à ce cœur que Dieu parle en lui révélant Sa volonté quand l'homme Lui adresse « son cantique, sa glorification et sa prière ».

L. ZANDER.

Bibliographie.

DOCTRINE

Werner Sombart. — Vom Menschen. Versuche einer geistwissenschaftlichen Anthropologie. Berlin-Charlottenbourg, Buchholz et Weisswange, 1938; in-8, XXIV- 464 p.

Dans ce gros livre l'éminent professeur expose, d'après ses recherches personnelles, sa définition de la « culture », au sens spécifiquement allemand, en s'efforçant d'appuyer ses assertions sur des « éléments » fondamentaux que lui fournit l'anthropologie qu'il juge opportun de renouveler par une méthode qu'il appelle « geistwissenschaftlich ». Il oppose cette méthode à la méthode scientifique, c'est-à-dire, selon lui, reposant sur les sciences exactes de la nature, et, par là, il rejette la méthode dite « weltanschaulich », accusant ces deux méthodes de n'être fondées que sur la religion, sur la philosophie, la politique, et sur la métaphysique.

Ainsi conclut-il que cette méthode « weltanschaulich » sous ses différents aspects découle d'une pensée « fantaisiste », qui, si elle admet l'existence de Dieu, forme elle-même les dieux et le monde. C'est ainsi qu'il explique la naissance du « mythos » qui, apparaissant sous une forme rationaliste se présente comme métaphysique (p. 280). L'A. avoue n'être pas, et ne vouloir pas être philosophe, cependant, il n'épargne pas ses critiques souvent acerbes ni aux philosophes, ni même aux théologiens. Dans son livre bourré de citations, il montre une singulière ignorance des progrès de l'exégèse, puisque il cite la *Geschichte der Beziehungen zwischen Theologie und Naturwissenschaft*, Band II, parue en 1879, comme une nouveauté !

D. B. S.

F. Van Steenberghen. — Épistémologie. Louvain, Institut supérieur de Philosophie, 1945; in-8, 254 p.

Cet ouvrage, destiné à l'enseignement, est dû à l'auteur d'une étude magistrale sur Siger de Brabant. C'est une tentative nouvelle pour fonder au seuil d'une philosophie, une épistémologie qui apporte une solution originale aux questions si débattues entre thomistes sur les problèmes de la connaissance. La valeur de ces pages est due à la notion si pénétrante qu'a l'A. des problèmes exacts que pose chaque étape du savoir philosophique : l'épistémologie se borne à l'étude de la connaissance possible ou qui s'impose au point de départ d'une philosophie systématique. S'en tenant aux données immédiates, l'A. évite ce mélange d'épistémologie,

de logique et de métaphysique qui caractérise tant d'ouvrages. Dans la première partie, *Description analytique*, il se refuse à envisager les données immédiates sous un aspect purement phénoménal ou d'opposer, d'autre part, réel à mental. Ce qui lui permet d'instaurer dans la seconde partie une *critique* dans le prolongement direct de ses analyses. Ainsi se dégage-t-il d'une perspective trop dominée par la problématique kantienne. Mise au point remarquable de questions soulevées par ex. par Mgr Noël, par M. Gilson et même par la pensée du regretté P. Maréchal.

D. H. M.

Id. — Ontologie. Ibid., 1946 ; in-8, 224 p.

Cette nouvelle *Ontologie*, destinée également à l'enseignement, rompt délibérément avec la présentation et la méthode désuète des manuels traditionnels. Son exposé, sobre et rigoureux, se déroule selon le progrès méthodique de la réflexion métaphysique. Il se signale par le souci d'éliminer les excroissances, les faux problèmes et les anticipations, le refus de dissocier la théodicée de l'ontologie, le désir de préciser la méthode employée à chaque progrès de la pensée et de raffiner les notions métaphysiques en les défendant des déformations imaginatives. Notons également le souci si critique de n'aborder l'indépendance ontologique qu'après avoir établi la transcendance divine, et les vues nouvelles que l'A. hasarde sur les rapports entre la science divine et la liberté des créatures. Cet ouvrage, qui, comme le précédent, rendra parfois décevants quelques manuels courants, sera un précieux auxiliaire pour les professeurs de séminaires et de scolasticats, et fournira la meilleure initiation à une pensée rigoureuse. D. H. M.

Axel Dahl. — Augustin und Plotin. Philosophische Untersuchungen zum Trinitätsproblem und zur Nuslehre. Lund, Lindstedts Univ.-Bokhandel, 1945 ; in-8, 120 p.

On sait les liens qui rattachent Augustin au néoplatonisme et spécialement à Plotin. L'A. dresse ici tout un parallèle entre la doctrine augustinienne du *De Trinitate* et la doctrine plotinienne des hypostases, notamment du *nous* et de ses catégories. Ce faisant, il établit une série de rapprochements suggestifs. On ferme cette étude avec une idée encore plus nette de l'extraordinaire originalité et liberté d'emprunts d'Augustin qui, malgré quelques similitudes de vocabulaires, se meut dans une toute autre perspective que le philosophe alexandrin. D. H. M.

F. van Steenberghen. — Aristote en Occident. Les origines de l'aristotélisme parisien. (Coll. Essais philosophiques, I). Louvain, Éd. de l'Institut supérieur de Philosophie, 1946 ; in-12, 200 p.

Ce mince fascicule n'est qu'un extrait d'une œuvre de vaste envergure

(Siger de Brabant), et n'a pour sujet que l'entrée de la philosophie naturelle et de la métaphysique d'Aristote ainsi que de ses commentateurs néoplatonisants arabes et juifs dans l'enseignement universitaire et surtout parisien du XIIe et du XIIIe siècles. L'interprétation du mouvement philosophique et l'explication de la position de maints philosophes (p. ex. saint Bonaventure, saint Thomas) et de maintes philosophies (augustinisme, néo-augustinisme) représentent un progrès sensible sur les travaux précédents qui servent évidemment de base. Il est regrettable que l'A. ait cru devoir délester de ses notes ce fascicule destiné à un public plus large. On est toujours forcé de recourir à l'ouvrage principal pour s'orienter, et ceci est particulièrement gênant dans le chap. III (le mouvement philosophique du XIIIe siècle). Nous sommes d'accord avec l'A. sur ce qu'il dit de M. Gilson. D. B. S.

A. A. Luce. — Berkeley's Immaterialism. Londres, Nelson, 1945 ; in-12, XII-164 p.

L'A. nous offre ici un commentaire précis des *Principles of Human Knowledge*, en s'efforçant de restituer le véritable Berkeley travesti par Kant. Son immatérialisme auquel l'A. adhère sans réserve, n'implique nullement l'idéalisme commun : « il regarde par la fenêtre, et non dans un miroir ». Sa négation de la substance matérielle n'exclut pas l'objectivité du monde sensible. En excursus, l'A. s'efforce d'établir que la science moderne dépose en faveur de l'immatérialisme. L'étudiant en philosophie anglaise lira avec profit ce commentaire si anglais du grand philosophe anglais. D. H. M.

Emmanuel Mounier. — L'affrontement chrétien. (Les Cahiers du Rhône, 58 (XXIII)). Neuchâtel, Éd. de la Baconnière, 1945 ; in-8, 101 p.

L'auteur de ce petit livre est le fondateur et directeur de la grande revue internationale *Esprit* et le chef du mouvement « personnaliste ». Dans le présent travail l'A. montre ce que l'Église devrait être pour remplir sa divine mission et, d'autre part, ce qu'elle est devenue de nos temps ; ce qui explique pourquoi elle a si peu d'influence sur le cours des événements modernes. « Cent cinquante ans de dictatures, de guerres et de révolutions, dit-il, ont durci à l'extrême le cœur et la peau de l'Européen. En bien et en mal, ils l'ont simplifié. Et aujourd'hui, d'une puissante nausée l'Europe vomit d'un coup le tiède XIXe siècle... L'opposition anti-chrétienne ne prendra plus longtemps les formes rationalistes mais bien une forme religieuse totale... Le christianisme est devenu rapidement dans nos contrées une religion de femmes, de vieillards et d'enfants, c'est-à-dire de petits bourgeois satisfaits d'eux-mêmes et du petit monde qui les entoure. La foi, l'espérance et la charité cèdent

le pas, dans le cœur du pratiquant-trafiquant, au goût de la sécurité, de l'économie, de l'immobilité sociale. La maison bourgeoise est une maison fermée, le cœur bourgeois un cœur retenu et précautionneux... De la vie, passons aux livres de piété. Nous y cherchons les problèmes qui nous hantent, qui font la trame des événements que nous vivons, les révolutions que nous traversons, des forces qui naissent autour de nous. Au lieu de réponses que nous cherchions et attendions, des mots, des généralités lasses, des lieux communs sacrés et inefficaces, une incompétence sententieuse, des naïvetés risibles. Tout cela dans une ignorance apparente du cours ordiuaire de la vie, que souligne un dogmatisme hautain. Le fidèle ne s'en irrite même plus : il dort. »

Les quelques extraits que j'ai donnés ici montrent le ton général du livre et le dessein de l'A. Ses critiques, hélas, ne sont que trop justifiées et pertinentes. Il plaide à travers tout le livre un christianisme moins peureux, plus viril, aimant le grand air et la liberté. Mais je pense que l'A. fait un peu trop bon marché du dilemme éternel qui est si bien exposé dans la « légende du Grand Inquisiteur » de Dostoïevski. — Il est toujours possible de vivifier et viriliser davantage la vie spirituelle des chrétiens, mais en le faisant il ne faut pas oublier que chacun a sa propre mesure à laquelle il doit être fidèle après l'avoir découverte dans son cœur. Si l'on virilise le christianisme, on gagne les élites et on perd les masses. Si l'on veut les masses, il faut leur donner un christianisme dilué dont seul elles sont capables, et alors on perd les élites. C'est aux autorités à déclarer quelle tendance doit prévaloir, à quel moment, à quel endroit et dans quelle mesure. A.

Abbé R. Kothen. — Religion et Éducation. (Coll. « Bâtir », 3). Tournai, Casterman, 1946 ; in-12, 66 p.

Dom Augustin François, O. S. B. — Religion et Réalisme. (Même Coll., 4). Ibid., 1946 ; in-12, 116 p.

Léopold Levaux. — Religion et Littérature. (Même Coll., 5). Ibid., 1946 ; in-12, 114 p.

Ces trois fascicules appartiennent à la collection « Bâtir », qui a entrepris diverses séries d'études « pour la restauration chrétienne de la société chrétienne ». Les trois premières séries étaient consacrées successivement à la Famille, à la Profession et à la Culture. Celle-ci l'est directement à la Religion. Le 1er fascicule oppose aux systèmes éducatifs sans religion, qui sont rapidement esquissés, la valeur éducative de la religion, et spécialement de la religion chrétienne. — Le 2me fonde surtout son exposé sur la sacramentalité et la liturgie de l'Église, comme sources de réalisme. — Le 3me traite de la notion de littérature, de l'évolution de l'inspiration littéraire, et de la valeur de la religion en littérature, Petits ouvrages de bonne vulgarisation, qui peuvent être mis avec profit entre les mains des moins initiés. R. K.

Curt R. G. Georgi. — Die Confessio Dosithei (Jérusalem 1672). Munich, Reinhardt, 1940 ; in-8, 110 p.

Cette dissertation écrite par un disciple du prof. Fr. Heiler relate l'histoire, le contenu, la signification de la Confession du patriarche de Jérusalem Dosithée, réplique dans le sens orthodoxe de la Confession du patriarche de Constantinople Cyrille Lukaris, décédé en 1638, celle-ci fortement teintée de protestantisme. L'A. expose d'abord les relations entre l'Orient et l'Occident religieux aux XVIe et XVIIe siècles ; ensuite il analyse le contenu de la Confession de Dosithée, article par article (il est à regretter que l'ouvrage ne contienne pas le texte intégral et continu de la Confession avec les variantes notées au cours de la présente analyse), et les compare aux articles de la Confession catholique et lukarienne. Enfin, il indique le jugement qu'ont porté les catholiques et les protestants sur la Confession de Dosithée. D. T. B.

Dom Augustin Morris. — The God of the Christians. (Mirfield Books). Westminster, Dacre Press, 1946 ; in-12, 126 p.

La collection *Mirfield Books*, éditée par la *Community of the Resurrection* de Mirfield, a pour but de donner un enseignement clair et orthodoxe des vérités fondamentales de la foi et de la morale catholiques. L'A. du présent ouvrage, qui est moine de l'Abbaye bénédictine anglicane de Nashdom, y présente une doctrine absolument catholique, on pourrait dire scolastique, thomiste, sur Dieu. Il y parle de notre connaissance de Dieu (ch. I), des propriétés absolues de Dieu (ch. II à VIII) et de ses propriétés relatives (ch. IX). L'ouvrage est écrit dans une langue simple, compréhensible pour tous, bien que des notions philosophiques comme substance et personne n'y manquent pas. L'A. est animé de piété et de zèle. R. K.

Arthur Dakin. — Calvinism. Philadelphie, The Westminster Press, 1946 ; in-8, 228 p., 2.75 dl.

On a pu dire de Calvin que, grâce aux *Institutions*, il a réussi à transformer Genève, « la pire ville d'Europe » de ce temps-là, en un modèle de gouvernement ordonné et où le commerce a admirablement fleuri. C'est donc les *Institutions* que l'A. étudie, suivant, pour ce faire, l'ordre naturel des divisions, commençant par les considérations de théologie proprement dite, puis de l'organisation, et terminant par quelques points de détail. Après la lecture de ce livre on voit ce qu'il y a moyen d'en tirer pour nos intérêts modernes. Soit, en théologie : les problèmes de la nature de Dieu, sa révélation, ses relations avec les hommes, la place et le but des sacrements ; dans la sphère ecclésiastique : le problème de la co-ordination d'un gouvernement vraiment fort et efficace avec les droits imprescriptibles de la liberté et de la dignité de la personne humaine. En sociologie

a tâche de déterminer la place exacte qui revient à la vie chrétienne dans l'ensemble des affaires de ce monde, réglant tout à la gloire de Dieu ; et enfin, en politique les relations entre l'Église et l'État. — La lecture de ce livre est stimulante et précise des points sur lesquels on discute beaucoup actuellement. A.

S. de Diétrich. — Le Dessein de Dieu. Itinéraire biblique. (Coll. Actualité Protestante). Neuchâtel-Paris, Delachaux et Niestlé, 1945 ; in-8, 290 p., 4,75 frs. s.

Résultat prodigieux d'une longue application pieuse et studieuse, le *Dessein de Dieu* développe la réalisation de l'*Économie* avec une grande pureté de ligne. Les jalons déjà sont heureusement posés : l'économie de la promesse et de l'alliance forment le déroulement des temps ; l'incarnation rédemptrice l'accomplissement ; le Règne du Christ par son Esprit, les derniers temps. L'A. témoigne d'une grande pénétration des Saintes Lettres, d'une remarquable netteté de pensée et d'aisance d'expression. La proportion entre les événements, leur portée, la typologie, sont établies avec sûreté. Un catholique pensera cependant qu'un lien direct avec la tradition ancienne aurait permis de renforcer davantage encore la synthèse, et d'ajuster les points de vue en ce qui concerne notamment la médiation sacramentelle du Christ, l'Eucharistie et l'Église. Le dernier point est le plus délicat à apprécier. Le fondement de l'Église sur le Christ, sa vie par l'Esprit, sa mission de témoin, d'athlète, de conquérant, son orientation eschatologique apparaissent dans un relief puissant. Si à l'analyse, la plupart des éléments constitutifs de l'Église sont allégués, ne fût-ce qu'en passant, l'aspect incomplet de l'exposé provient de la conception de base trop peu ferme, dont les conséquences n'ont pas été poussées à fond. Il s'agit de sa double nature, sa vie divine par l'Esprit, sa vie dans le monde par ses membres. Si l'A. concède qu'« en un certain sens le mystère de l'Incarnation se continue en elle », nous y voyons au contraire son fondement essentiel. Avec cette perspective, des remarques de détail pourraient être faites, notamment sur la confession de Césarée et la place de l'Ascension. Au demeurant, cet ouvrage tout entier issu de la foi, retrouve à merveille dans toute l'œuvre divine son dynamisme essentiel, espérance de l'avènement rédempteur du Christ dans l'Ancien Testament, espérance du Règne absolu du Christ dans le Nouveau. D. M. F.

Kurt Leese. — Die Religion des protestantischen Menschen. Berlin, Junker et Dünnhaupt, 1938 ; in-8, XII-386 p.

Des pages remplies d'une érudition touffue, puissamment pensée, mais sans théologie, et, somme toute, pleines d'impuissance devant les mystères des choses révélées. Beaucoup de protestants ne reconnaîtront pas

leur « religion » dans la description que l'on voudrait en donner ici. L'« homme protestant » et sa « synthèse créatrice », mais « sans prétention dogmatique », les effrayeront autant que nous. L'introduction déjà est assez violente et ironique, notamment vis-à-vis de la théologie « pseudo-dialectique », contre laquelle l'auteur lance des traits acérés tout au cours de son livre. Le « principe dynamique » qui serait la caractéristique de l'homme protestant, s'avère ici tout à fait destructeur. Ce qu'il a de constructif n'apparaît nulle part. La christologie et le christianisme tout court sont dépouillés de leur valeur d'« absolu ». Le Christ est un symbole de l'agapè divine, non pas le Médiateur réel, le Réconciliateur. Toute la théologie de la Justification est ici mise en question et réduite à un contenu fort simple : confiance, grâce, spiritualité non-sacramentelle (§§ 47-60). Le *propter Christum* est tout simplement supprimé. L'auteur pense que « la forme historique de la doctrine de la Justification comme véhicule de l'Évangile, est devenue entièrement inutilisable pour l'homme protestant ». Elle serait dans son expression doctrinale « une relique qu'aucun atelier de manufacture théologique ne saurait doter d'une vie nouvelle » (p. 232). Son point de vue est foncièrement faux, mais pourtant un théologien catholique à l'« attitude ouverte», malgré ses « prétentions dogmatiques », saura profiter de cette attaque de gros calibre, où l'on veut faire table rase d'une doctrine riche et profonde, mais, il est vrai, encore trop peu approfondie. La religion du protestant Leese nous fait certainement mieux comprendre et même apprécier ce qu'il appelle dédaigneusement à la page 109 l'« hystérie barthienne ». D. Th. S.

Reinhold Niebuhr. — Discerning the Signs of the Times. (Sermons for Today and Tomorrow). Londres, S. C. M. Press, 1946 ; in-12, 166 p., 8/6.

Depuis toujours les hommes ont cherché à prédire le temps qu'il fera, afin d'accorder leur comportement aux diverses éventualités qui peuvent se produire. Mais si cela est vrai pour les agriculteurs, les marins et bien d'autres professions, cela est vrai aussi dans le domaine plus délicat des relations humaines, nationales et internationales. Si les forces de la Nature sont de plus en plus étudiées et par conséquent plus prévisibles, il n'en est pas de même quand l'élément impondérable est la Liberté. Toutefois, même ici, les causes semblables engendrent souvent des effets identiques. Et c'est pourquoi il est important de connaître d'une part les grandes lois qui dominent les hommes et, d'autre part, les applications que l'on a fait de ces principes. L'A. a divisé son livre en ces deux parties ; il fait face à une multitude de questions et problèmes qui sont nés avec notre temps et il les illumine par sa grande connaissance non seulement de l'Ancien mais aussi du Nouveau Testament. Le dernier chapitre s'appelle « La Paix de Dieu ». « Cette paix, dit-il, peut être tumultueuse comme l'Océan, mais elle est en même temps sereine comme lui, elle est le reflet de Dieu. » A.

Emmanuel Kellerhals. — Der Islam. Seine Geschichte, seine Lehre, sein Wesen. Bâle, Basler Missionsbuchhandlung, 1945 ; in-8, 384 p.

Nous avons déjà eu l'occasion d'attirer l'attention du lecteur sur ce livre (cfr *Irénikon*, 1946, p. 333). Il ne manque pas de littérature au sujet de l'Islam, mais cette nouvelle étude a certainement sa raison d'être. Se plaçant sous l'angle de la pensée théologique barthienne, l'A. envisage son objet d'une façon assez originale. Les six premiers chapitres traitent de l'histoire de l'Islam, de son origine, de la vie du prophète et du développement de la théocratie islamique. Les quatre suivants ont pour objet la doctrine, la théologie, l'éthique, la piété, les divisions en sectes et en ordres. Après un chapitre qui expose la situation actuelle de l'Islam, l'A. termine par une étude qui précise davantage la nature de la religion islamique, et cherche à en donner une appréciation théologique. En face de la grande puissance religieuse et culturelle de ce monde si différent du nôtre et aujourd'hui en effervescence, il n'est pas sans utilité d'en discerner davantage le caractère propre et son véritable contenu. « Enfant illégitime de la Révélation biblique et de la religion naturelle païenne », l'énigme de l'Islam rappelle à l'A. la figure d'Ismaël, de qui les Arabes prétendent d'ailleurs descendre. Ainsi la religion de Mahomet apparaît comme une branche sauvage de l'arbre de la promesse, mais en même temps en corrélation avec l'économie du nouvel Israël qu'est l'Église pour qui l'Islam est un « signe ». Une remarque : comment l'A. peut-il dire (p. 41) que le titre de *Theotokos* résulte logiquement de la doctrine monophysite ?

D. Th. S.

Josef Loosen, S. J. — Logos und Pneuma im begnadeten Menschen bei Maximus Confessor. (Münsterische Beiträge zur Theologie, 24). Munster, Aschendorff, 1941 ; in-8, XVI-132 p.

Dans l'article que le P. Grumel consacrait à Maxime le Confesseur dans le *Dictionnaire de théologie catholique*, il souhaitait voir publier une synthèse de la doctrine de cet auteur Cette synthèse a été tentée ici, au moins pour la doctrine ascétique et mystique ; elle ne va cependant pas plus loin que d'expliquer les termes caractéristiques et les expressions employés par Maxime, en se servant d'extraits empruntés à Maxime lui-même, et de les mettre dans un ordre logique. Maxime n'ayant pas tout expliqué et n'ayant jamais réuni ses idées en un système, l'enquête du P. Loosen conserve des incertitudes et des lacunes. En résumé, il enseigne une élévation graduelle de l'âme depuis la lutte contre les passions jusqu'à la contemplation (théologique ou mystique, on ne sait) par les degrés de la *πρᾶξις, θεωρία, θεολογία, θέωσις* ; l'âme est divinisée graduellement par ces quatre degrés parce que le *Λόγος* naît et demeure en elle ; et aussi parce que le *Πνεῦμα* la rend enfant de Dieu ; ce sont là les deux effets de la grâce dans l'âme chrétienne et fidèle. Cette étude est remarquable par la précision avec laquelle chaque notion, chaque mot technique employé par Maxime est

déterminé par tous les passages des ouvrages susceptibles d'en éclairer le sens. La liste de ces mots grecs avec la référence aux pages où ces mots sont expliqués est donnée à la fin du volume. Cette étude est une contribution très précieuse qui servira un jour à la synthèse désirée. D. T. B.

Benedikt Marx. — Procliana. Untersuchung über den homelitischen Nachlass des Patriarchen Proklos von Konstantinopel. (Münsterische Beiträge zur Theologie, Heft 23). Münster, Aschendorff, 1940 ; in 8, X-104 p.

Proclus, originaire de Constantinople et contemporain de S. Jean Chrysostome et de Nestorius, avant de monter lui-même sur le trône patriarcal, a été un ardent défenseur de la maternité divine de Marie ; toute son activité oratoire a été, semble-t-il, consacrée à enseigner et à défendre le mystère des deux natures dans le Christ. On connaissait 25 homélies de lui. L'auteur de la présente étude lui en restitue 90 autres, la plupart publiées dans les œuvres douteuses de S. Jean Chrysostome, quelques autres dans les œuvres douteuses de S. Athanase et une seule attribuée jusqu'ici à Basile de Séleucie. Enfin il donne en appendice deux sermons inédits. Servent comme critère pour reconnaître les œuvres de Proclus des idées et des tournures de style caractéristiques, qui se retrouvent dans chacune des anciennes et des nouvelles homélies. L'A. croit même pouvoir distinguer entre homélies improvisées et rédigées ; entre celles d'avant et d'après l'élévation au patriarcat. D. T. B.

Fr. Ceuppens, O. P. — Genèse I-III. (Bibliotheca Mechliniensia, 6). Bruges, Desclée de Brouwer, 1946 ; in-12, 300 p

Le récit biblique des origines de l'humanité exercera toujours une grande attirance sur les esprits, et cependant, il n'est pas de passages des Saintes Écritures qui réclame de l'exégète autant de circonspection et de mesure ; il est toujours prudent de ne point s'aventurer trop dans l'inconnu. Le P. C. a su commenter la cosmogonie biblique et l'épisode du Paradis terrestre avec autant de sobriété que de largeur de vue, s'appuyant sur une solide critique historique et doctrinale. On eût aimé toutefois le voir s'arrêter un peu aux difficultés soulevées par la paléontologie et les données de la science moderne qui voudraient refuser au premier homme cet état de perfection dans lequel il a été créé. Il y a peut-être là un « mystère » de la Genèse, qui déborde le domaine que s'est fixé ce petit volume. D. Th. S.

Edmund F. Sutcliffe, S. J. — The Old Testament and the Future Life. (Coll. The Bellarmine Series, N° 8). Londres, Burns, Oates et Washbourne, 1946 ; in-8, 201 p , 16 sh.

Le problème de la vie future, découvert parcimonieusement dans la révélation pré-évangélique, a trouvé une nouvelle formulation simple et précise sous la plume du méritant exégète de *Heythrop College* dans une

série de conférences universitaires reproduites ici. Les idées courantes des nations voisines d'Israël introduisent dans l'atmosphère initiale ; puis défilent les apports des différents livres sacrés à propos du schéol, de la rétribution et de la survie ; un chapitre final décrit la mentalité apocalyptique de l'époque macchabéenne. D. M. F.

Joseph Reuss. — Matthäus-, Markus-, und Johannes-Katenen nach den handschriftlichen Quellen untersucht. (Neutestamentliche Abhandlungen, hrsgb. v. Pr. Dr. M. Meinertz. B. XVIII, H. 4-5). Munster, Aschendorff, 1941 ; in-8, 264 p.

Le travail exégétique des Pères grecs du IIIe au Ve s. est beaucoup plus considérable que ne le laissent supposer les éditions que nous possédons jusqu'ici. Les commentaires suivis sur l'Évangile dans les collections sont rares et les fragments publiés peu étendus. Il faut étudier les Chaînes exégétiques du VIe au XIIe s. pour se rendre compte de l'importance des études sur l'Écriture à l'époque patristique, surtout en comparaison de la pauvreté de l'époque byzantine subséquente. Les Chaînes exégétiques sont encore en majeure partie manuscrites. J. Sickenberger a inventorié et décrit celles relatives à Luc. J. Reuss entreprend le même travail pour les trois autres Évangélistes : il a inventorié, étudié, décrit, classé quelque deux cent cinquante manuscrits et croit que fort peu ont échappé à son investigation (les bibliothèques russes et anglaises étaient hors de portée). Cet examen conclut que les rares éditions antérieures sont défectueuses, qu'il y a des types très variés de chaînes depuis le commentaire continu jusqu'à l'infime glose sur le texte, et que des éditions complètes et minutieuses s'imposent pour sauver les restes d'une très riche littérature patristique. D. T. B

Johannes Rabeneck, S. J. — *Einführung in die Evangelien* durch Darlegung ihrer Gliederung. Munster, Aschendorff, 1941 ; in-8, IV-156p.

L'auteur de cet ouvrage estime que pour comprendre les Évangiles il est très utile de savoir comment ils ont été composés ; les divisions en chapitres et versets ont été introduites postérieurement pour l'usage liturgique. Les Évangélistes ont disposé les matériaux fournis par la tradition orale et leurs souvenirs, en sections, sous-sections et membres qui peuvent être décelés encore par leurs introductions, transitions et finales se répétant parfois mot pour mot ; soit par des conjonctions ou des expressions marquant les divisions. — Le résultat de cette recherche révèle chez les synoptiques un souci de symétrie, qui se retrouve jusque dans les ultimes subdivisions, affirme notre auteur, qui reconnaît cependant que dans beaucoup de cas le sectionnement pourrait se justifier de différentes manières. Pour l'ensemble, la conclusion n'est pas douteuse : ainsi Mt. se divise en onze sections dont six sont des récits et cinq des discours : ces sections alternent et se correspondent I à XI (récit) ; II à

X (discours) ; III à IX (récit) ; IV à VIII (discours) ; V à VII (récit) ; VI (discours). Mc. a trois sections respectivement de trois, quatre, trois sous-sections, dans chacune desquelles on trouve sept membres. Lc. offre moins de symétrie sauf dans l'ensemble qui forme X sections. Saint Jean enfin est divisé en deux grandes sections (I-XII) (XIII-XX), le XXIe chapitre est postérieur à la première composition ; chacune des deux sections se subdivise en sept sous-sections de trois ou sept membres (une section seulement faisant exception). D. T. B.

W. J. Phythian-Adams. — The Way of At-one-ment. Studies in Biblical Theology Londres, S. C. M. Press, 1944 ; in-8, 128 p., 7/6.

Le titre du livre n'est pas tout à fait exact. Il devrait plutôt s'appeler : « la doctrine biblique du Ministère et des sacrements dans l'Église, en vue du travail de réunion entre anglicans et nonconformistes ». Bien que les uns et les autres reconnaissent la Bible comme norme de leur foi, ils sont en désaccord sur cette doctrine ; c'est qu'on a oublié, nous dit l'A., la vraie méthode d'interprétation de celle-là, qui est l'« homologie ». A sa lumière, on s'aperçoit que le but de la vie chrétienne n'est pas le salut de l'âme individuelle mais l'édification du « Nouvel Israël » dans l'amour commun, son unification (*at-one-ment*). Le ministère de l'Église apparaîtra alors non pas comme un sacerdoce instrumental de la grâce, mais comme un pastorat (dans le sens étymologique du mot), un *leading* dans l'amour mutuel. L'épiscopat y sera necessaire théologiquement et s'avérera historiquement le plus apte à cette fin, mais sans impliquer pour cela une « succession apostolique » Voilà en résumé la uotion du Ministère chrétien que propose l'A. Nous avouons n'y voir rien de très original et y reconnaître la doctrine classique anglicane-évangélique exposée « rondement » et clairement. Le livre rend par là un réel service irénique. L'A. ne semble voir suffisamment qu'au point de vue catholique (quant au point de vue anglo-catholique nous l'apprendrons dans le monumental volume *The Apostolic Ministry* qui vient de paraître chez Hodder et Staughton, Londres, et qne nous aurons la joie de présenter à nos lecteurs sous peu) tout dans l'Église est aussi ordonué vers la Charité, toutefois pas uniquement vers la charité du prochain, la charité de Dieu pouvant s'exercer sous d'antres formes encore que celle-ci. D. C. L.

C. Anderson Scott. — Romanism and the Gospel. Philadelphie, The Westminster Press, 1946 ; in-12, 202 p., 2.

Ce livre est le fruit, un peu amer, d'un vieux professeur d'Écriture Sainte de l'Église presbytérienne, qui, de son cabinet de travail, confronte l'Église catholique avec l'Évangile. « Comme nous avons vu, dit-il dans la conclusion (p. 201), son esprit est plutôt l'esprit du judaïsme pharisaïque que celui du Nouveau Testament. » Qu'on lise d'abord cette conclusion (p. 195-202), pour savoir qu'il faut tout lire ou mettre ce livre de

côté. Impossible de donner un conseil ici : cela dépendra des dispositions d'un chacun. D. Th. S.

L. Rost. — Die Vorstufen von Kirche und Synagoge im Alten Testament. (Beiträge z. Wissenschaft vom A. u. N. T.). Stuttgart, Kohlhammer, 1938 ; in-8, 156 p.

Dans cette étude extrêmement soignée, l'A. étudie l'histoire des deux mots : *ἐκκλησία* et *συναγωγή*. Il constate que leur contenu ne doit point être recherché dans l'hellénisme, mais, en passant par les LXX, dans l'Ancien Testament. *Ἐκκλησία* s'identifie, aussi bien pour Jésus que pour saint Paul, avec le qâhâl Yahweh de Deutéronome 23. Il s'agit, dans ce chapitre, de savoir qui appartient au qâhâl Yahweh et qui n'y appartient pas. Or, c'est justement cette même question qui occupe les esprits au temps de Jésus et de saint Paul. Et saint Paul répond que la *ἐκκλησία τοῦ Θεοῦ*, c'est-à-dire le véritable Israël, l'armée de Dieu, « das Aufgebot Gottes » — ainsi traduit-il qâhâl Yahweh —, ne se trouve nulle part ailleurs, que chez les chrétiens. C'est pourquoi maintenant, le terme *ἐκκλησία τοῦ Θεοῦ* peut être remplacé par l'autre : *ἐκκλησία τοῦ Χριστοῦ*. Ainsi s'explique également l'usage parallèle de *ἐκκλησία* et *ἐκκλησίαι*, comme dans qâhâl la partie représente le tout, et le tout comprend la partie. — D'autre part, il était impossible à Jésus et à saint Paul de choisir pour la réalité de l'Église le terme *συναγωγή*. Dans les LXX, la *συναγωγή*, traduction du terme hébreu 'êdah, ne comprenait que les hommes, en sorte qu'une action liturgique était exclue si n'étaient présents au moins dix hommes, — femmes et enfants ne comptaient pas. Au temps du Nouveau Testament, le mot *συναγωγή* est d'ailleurs presque exclusivement employé pour l'édifice et non pour l'assemblée. C'est pourquoi le peuple de Dieu, composé de ceux qui avaient entendu l'appel de Dien en Jésus-Christ, ne pouvait être désigné que par le terme *ἐκκλησία*-qâhâl, qui, dans un élargissement de son sens, tel qu'on peut le constater dans Esdras-Néhémie, comprend d'ailleurs aussi les femmes et les enfants.

D. N. O.

J. C. Plumpe. — Mater Ecclesia. An Inquiry into the Concept of the Church as Mother in early Christianity. (The Catholic University of America Studies in Christian Antiquityd. by J. Quasteu, 5). Washington, The Catholic University of America Press, 1943 ; in-8, XXII-150 p. avec gravures hors-texte, 2 dl.

A. T. Geoghegan. — The Attitude towards Labor in early Christianity and ancient Culture. (Id., 6). Ibid., 1945 ; in-8, XXVIII-250 p. avec gravures hors texte, 3 dl.

G. F. Reilly, C. SS. R. — Imperium and Sacerdotium according to St. Basil the Great. (Id., 7). Ibid., 1945 ; in-8, XX-160 p., 2 dl.

E. J. Duncan. — Baptism in the Demonstrations of Aphraates the Persian Sage. (Id., 8). Ibid., 1945 ; in-8, XXVI-158 p., 2,50 dl.

E. L Hummel, C. M. M. — The Concept of Martyrdom according to St. Cyprian of Carthage. (Id., 9). Ibid., 1946 ; in-8, XVIII-202 p., 2 dl.

Cette remarquable collection américaine est due à la compétence du prof. J. Quasten, qui édita jadis le *Florilegium Patristicum* de Bonn. Parti en Amérique quelque temps avant la guerre, il s'applique à y créer un centre d'études patristiques de réelle valeur, dont nous avons ici les productions. Dans la 1e étude fort attachante, le Dr. Plumpe, principal collaborateur du prof. Quasten en Amérique, étudie les origines scripturaires et extrascripturaires de la notion d'Église « Mère », puis examine à son propos certains écrivains anténicéens (Tertullien, Clément, Origène, Cyprien, Méthode d'Olympe), qui ont été en ce domaine les précurseurs des Pères du IVe siècle dans leur élaboration doctrinale. Cet ouvrage est une riche contribution à l'ecclésiologie.

L'A. de la 2e étude s'est appliqué à un sujet qui n'avait pas été jusqu'ici expressément traité : l'attitude de la civilisation antique, et surtout de la chrétienté patristique, à l'égard du travail. Après un aperçu de ce problème en ce qui concerne le monde païen et le monde juif, l'A. passe en revue tous les témoignages chrétiens des six premiers siècles et montre en conclusion la révolution que le christianisme a causée en ce domaine.

Dans les études qu'à suscitées le conflit de l'État et de l'Église au IVe siècle, le rôle dominant de saint Ambroise paraît avoir fait négliger la contribution remarquable apportée par saint Basile aux notions d'*Imperium* et de *Sacerdotium*. C'est à quoi s'applique le 3e fascicule. Sous les chapitres suivants : *Imperium et Sacerdotium* selon saint Basile ; leur conflit ; le Sacerdoce et les affaires séculières ; la collaboration entre les deux pouvoirs ; l'A. répare cette lacune avec maîtrise.

Depuis quelques années, l'attention des érudits a été spécialement attirée par l'Église perse, restée très sémitisée et peu influencée par la pensée gréco-latine. Le 4e fascicule occupe une place de choix dans le cadre de ces recherches, et complète les études faites sur le terrain eucharistique par dom Connolly et ses émules.

Le 5e fascicule est une étude détaillée des divers aspects de la notion de martyre chez saint Cyprien (accomplissement parfait de la volonté de Dieu, lutte contre le démon, imitation complète de la Passion du Christ, dignité et récompense du martyre, martyr et épiscopat). Un chapitre préliminaire met au point les discussions autour des notions de « martyr » et de « confesseur » chez le grand évêque de Carthage. D. H. M.

A. C. Headlam. — The Holy Catholic Church. An Address delivered to the Gloucester Diocesan Conference, Tuesday, October, 24, 1944. Oxford, Blackwell, s. d. in-16, 32 p., 2 sh.

Très utile résumé de ce qu'on pourrait appeler la doctrine officielle de

l'Église anglicane sur l'Église du Christ. On pourrait l'appeler ainsi parce qu'elle s'appuie sur les documents officiels de Lambeth 1920 et 1930, et que son auteur, qui vient de mourir, jouissait dans son Église, ainsi que dans le Mouvement œcuménique — branche *Faith and Order* — d'une autorité exceptionnelle. Un lecteur catholique retire de la lecture une impression décevante. Dans la théologie de l'Église, *Faith* se réduit à peu de chose, les symboles de foi étant considérés comme les principaux instruments de division dans l'Église au cours de son histoire ; au contraire, le domaine d'*Order* grandit, mais se réduit au seul ordre de droit ecclésiastique. La « sainte Église catholique » nous apparaît dans ces pages comme divisée, ayant perdu son unité extérieure. Contrairement aux anglo-catholiques et plus logiquement, semble-t-il, qu'eux, le Dr. H. considère les Sociétés protestantes comme faisant également partie de l'Église, et comprend le mot *catholique* uniquement dans le sens d'universalité, tandis que chez les anglo-catholiques il devient, dirait-on, synonyme d'apostolicité. D. C. L.

Yves de Montcheuil. — L'Église et le Monde actuel. Paris, Éditions du Témoignage chrétien, 1945 ; in-8, 190 p..

« Les quinze études qui composent ce recueil se répartissent naturellement en trois groupes. Les quatre premières sont des conférences qui pouvaient être prononcées en public. Les six études qui suivent font au contraire partie de ce qu'on nomme la littérature clandestine. Quant aux cinq dernières, qui forment un tout plus précis, elles reproduisent un cours en cinq leçons fait au printemps de 1932 dans un cercle d'élèves de l'École des sciences morales et politiques sur *L'Église et la vie politique*. Mais quoi qu'il en soit de ces différences de genre et de destination, toutes portent la marque d'un même temps et reflètent un même esprit. On n'y cherchera pas, sauf ici ou là peut-être, des idées personnelles. Rédigées presque toujours hâtivement, sans aucun souci de la forme, elles ne voulaient être qu'œuvre de vulgarisation, rappel de vérités essentielles. Elles offrent un parfait modèle de théologie robuste, quoique volontairement simple et classique, en même temps que de grande théologie engagée (Introduction). D. T. B.

J. A. Jungmann, S. J. — Gewordene Liturgie. Leipzig-Innsbruck, Rauch, 1941 ; in-8, XVI-342 p.

Le savant liturgiste d'Innsbruck réédite ici une série d'études et d'essais soigneusement revisés et augmentés. Le titre, d'ailleurs intraduisible, indique bien l'intention de l'A. de vouloir saisir, comprendre et faire comprendre la liturgie comme réalisation d'une croissance vitale et organique du culte divin. Elle s'inaugure à un certain moment de l'histoire divino-humaine, à un point déterminé du globe, et parvient à l'état présent après s'être assimilé mainte culture et avoir été en contact avec

beaucoup de peuples, d'où non seulement des enrichissements mais aussi sans doute des déformations et des excroissances. Le P. J. croit dégager ainsi les idées fondamentales des réalisations liturgiques, pour arriver au véritable esprit créateur des formes liturgiques authentiques. Relevons les problèmes principaux : De l'essence de la liturgie (I) ; Mouvement nouveau et loi ancienne dans notre culte (II) ; Histoire du mot « missa » (III) ; Préface et canon (IV) ; Formation du canon sous l'influence des doctrines eucharistiques au moyen âge (V). Au chap. X est étudiée une question très actuelle : la semaine chrétienne commence-t-elle avec le dimanche ? — Des tables et une intéressante bibliographie achèvent le volume. D. B. S.

Louis Bouyer. — Le Mystère pascal. (Lex Orandi, 4). Paris, Éd. du Cerf, 1945 ; in-12, 472 p.

Cet ouvrage, tiré à 4 ou 5000 exemplaires, a été épuisé en quelques semaines, au point que, à la louange de l'A. et à notre honte, le compte rendu de la 1re édition paraît ici alors que la seconde (guère modifiée) est déjà en circulation depuis plusieurs mois. Il est une méditation développée sur la liturgie des trois derniers jours de la semaine sainte, et constitue certainement la meilleure introduction que puissent trouver les fidèles, pour assister pieusement et intelligemment aux offices du *Triduum sacrum*. Après une introduction sur le mystère chrétien et sa catholicité, l'A entreprend, dans un 1er chapitre tout à fait remarquable, l'exposé de l'office des ténèbres, où la valeur liturgique du psautier et des prophéties est replacée dans le véritable cadre de la prière antique. Pour beaucoup, ces quelques pages ont été une révélation. Le volume méritait déjà tout son succès par la richesse doctrinale qui est contenue dans ce premier chapitre. L'office du Jeudi-Saint *(Oblatio in cena Domini)*, traite du banquet messianique et du ministère de la réconciliation, de l'Eulogie eucharistique, fraction et communion, de la bénédiction du Chrême et de l'Agapè *(mandatum)* ; l'*In Parasceve*, du mystère de l'Agneau et de la Croix du Christ. Quant à l'office du Samedi-Saint il s'inaugure par une étude très importante sur la Descente aux enfers, et considère ensuite le tombeau vide et le ministère de la réconciliation, puis l'*eucharistia lucernaris*, feu nouveau, la grande vigile, la bénédiction des fonts, et enfin « le festin de l'Agneau ». Suivent quelques appendices : questions de théologie moderne (D. Casel) ou lectures de Pères et de théologiens des siècles derniers (S. Cyrille d'Alexandrie, Bérulle, Newman).

Cet ouvrage trouve certainement place parmi les toutes meilleures productions du mouvement liturgique. D. O. R.

Sebastianus Tromp, S. I. — Actio catholica in Corpore Christi. Rome, Université grégorienne, 1936 ; in-8, 54 p.

La guerre nous a fait retarder la recension de cet opuscule dans lequel, avant la publication de son livre *Corpus Christi quod est Ecclesia* (Cfr

Irénikon, 17 (1939), p. 600), l'A. a repris, en l'ornant d'une abondante bibliographie, un article paru dans le *Periodica de re morali, canonica, liturgica.* On y trouve un exposé schématique (dans la manière habituelle au P. T.) et graduel, sur le fond du Corps mystique du Christ, de l'*Action catholique* proprement dite, qui est une coopération *mandatée* à l'apostolat hiérarchique ; le côté juridique, principal en l'occurence, fait l'objet d'un chapitre spécial. Chaque chapitre est orné d'un exergue tiré de saint Jean Chrysostome. Le tout est une source utile de références.

D. C. L.

Thomas S. Eliot. — Sommes-nous encore en Chrétienté ? Bruxelles, Éd. Universitaires, 1946 ; in-12, XVII-152 p.

L'auteur, poète, dramaturge, d'une culture très étendue, est comme un des oracles de l'Angleterre actuelle. Ce volume porte dans l'édition originale le titre *The Idea of a Christian Society.* Reçu dans l'anglicanisme en 1927, high churchman, T.-S. Eliot a, en bien des points, un esprit catholique. Dans ces pages, il voudrait définir ce qu'est une société chrétienne : elle devrait retrouver l'atmosphère et la vitalité de la chrétienté d'Occident au temps de son unité doctrinale, ecclésiastique et hiérarchique. Ce n'est pas une étude de la vie chrétienne comme telle, mais de la partie laïque de la société chrétienne. A ce titre, cette étude apporte des éléments à la question, si étudiée de nos jours, de la présence du christianisme dans la vie profane. L'A. ne se contente pas d'abstractions ; c'est dans l'Église qu'il connaît, celle d'Angleterre, qu'il cherche ses exemples. Ainsi, ceux qui s'intéressent à l'anglicanisme feront bien de lire cet ouvrage. Dans sa préface l'A. écrit ces lignes : « Certes, c'est une excelleute institution qu'une Église nationale, mais dans la seule mesure où elle se tient elle-même pour l'organe, sur uu territoire donné, d'une Église transcendante aux valeurs nationales... Je crois à l'idée de Chrétienté. » L'ouvrage est complété par des notes et appendices de l'A., des commentaires du traducteur, les unes et les autres riches en renseignements divers. D. T. B.

Charles Journet. — Exigences chrétiennes en Politique. Paris, Egloff, 1944 ; in-8, 590 pages.

« Lutter pour l'humain » — telle est l'inspiration commune à ces écrits et conférences que l'A., bien connu de nos lecteurs, a réuni dans ce gros livre. Lutter pour que l'homme, tiraillé de tous côtés, ne tombe pas dans les exagérations qui le guettent de nos temps. Éviter les extrêmes, garder la mesure et donner à chaque chose sa juste valeur, tels sont les conseils qui se dégagent de ces fortes leçons : Ni l'*extrême* de l'individualisme où l'homme devient égoïste et anti-social, mais ni le totalitarisme non plus où l'État aurait vite fait d'anéantir et absorber tout ce qui en l'homme est dignité et reflet divin. Donner à César ce qui lui est dû, c.-à-d. une

participation intelligente et active dans les affaires de ce monde, — mais donner à Dieu ce qu'il demande, soit le détachement, le désintéressement et les prémices de tout le bien qu'il a mis en nous. Être dans le monde mais pas de ce monde, telle est la synthèse, le fil conducteur à travers le livre. Et ce fil conducteur nous mène à travers toutes les situations délicates qui se sont présentées ces derniers temps devant l'homme moderne. Le livre est dédié à « ceux qui refuseut d'adorer les images de la Bête, à ceux qui croient que de chute en chute, mais de gain obscur en gain obscur, le temps marche vers la résurrection, l'histoire du monde vers la Jérusalem céleste ». A.

E. T. Davies. — The Political Ideas of Richard Hooker. Londres, S. P. C. K., 1946 ; in-12, XII-98 p, 6/-.

Richard Hooker est le premier ecclésiastique anglican qui ait écrit un traité en anglais sur le droit ecclésiastique. Sa langue est classique. Son exposé, encore imprégné des conceptions scolastiques, est d'une précision remarquable. Le traité intitulé *Laws of Ecclesiastical Polity* composé par lui, est en huit tomes dont les trois derniers sont posthumes et le dernier inachevé. Après avoir exposé la notion de loi, il distingue en Dieu deux lois foudamentales et traite alors des lois de l'ordre naturel et surnaturel. L'ouvrage est dirigé contre les presbytériens qui rejettent l'ordre naturel et l'institution divine de l'épiscopat ; il leur montre que leur exégèse est erronée. Cette œuvre acquiert un regain d'actualité aujourd'hui où les notions de droit et de justice au sens chrétien sont battues en brèche.

D. T. B.

Cyrille Wilczkowski. — Grands thèmes et message de la littérature russe. (Coll. Initiations, 9). Paris, Éd. Revue des Jeunes, 1945 ; in-16, 148 p.

L'A. de cet ouvrage nous montre avec beaucoup de compétence et de sympathie les grandes inspirations de l'âme et du peuple russes, tels qu'ils se manifestent dans la littérature. Placé dans un milieu géographique plutôt austère, aux prises durant son histoire avec toutes sortes d'ennemis, le peuple russe s'est élaboré un caractère porté aux extrêmes : tantôt à une action énergique, impétueuse, violente, tantôt à une paresse inerte, résignée, fataliste. Profondément religieux, les idées matérialistes et athées, qui sont d'ailleurs d'importation étrangère, ne sont pas parvenues à déraciner de son âme cette foi chrétienne. Ce qui caractérise aussi le peuple russe à travers toute son histoire c'est la recherche constante de la justice *(iskanie pravdy)* morale, sociale, religieuse. Et tout cela est reflété dans la littérature aussi bien ancienne que moderne. Pénétrée ainsi par l'esprit orthodoxe, la littérature russe en traduit aussi l'optimisme ; son message est un message réconfortant : « Transfiguration,

résurrection, ces deux idées centrales de l'Église orientale en constituent, le thème dominant ». R. K.

Frédéric Nietzsche. — Pages mystiques. Extraits traduits et commentés par A. Quinot. Paris, Robert Laffont, 5. éd. 1945 ; in-8, 296 p.

C'est un ouvrage extrêmement instructif et révélateur que celui d'A. Quinot, fondateur d'une société française d'Études nietzschéennes. Il a pris dans toute l'œuvre du philosophe, suivant l'ordre chronologique, les passages d'une signification mystique. Ces extraits sont introduits par une longue préface en laquelle l'auteur veut nous révéler le caractère mystique et prophétique de Nietzsche, qui avait l'ambition d'apporter au monde une « révélation ». Pour nous donner un fil conducteur, l'éditeur divise l'existence du philosophe en quatre périodes : 1844-1864, période chrétienne ; 1864-1867, période du romantisme métaphysique ; 1876-1881, période positiviste, et 1881-1900, période théosophique, laquelle est la plus féconde à ce point de vue « mystique ». Prophète égaré par l'orgueil, par des théories enivrantes pour qui recherche la vérité en dehors de la Vérité révélée, on ne peut lui nier la conviction et la sincérité, comme on peut trouver une explication, tout le monde le sait, en son existence tragique, en son tempérament exceptionnel et en sa fin mentale. Les chrétiens se demanderont si le dieu du « Nietzsche mystique » est le leur. Parfois ils retrouveront des accents des mystiques chrétiens, mais ils sont rares. Le dieu de Nietzsche lui est personnel, changeant, effrayant par sa complexité d'éléments où l'on retrouve de tous les systèmes religieux, depuis Dionysios jusqu'aux philosophies hindoues en passant par la Sophia. La contradiction, qui n'effraye pas ce penseur, il la place en Dieu même. A certaines périodes de sa vie il croit incarner l'Antéchrist. Ouvrage pour des spécialistes, et non, il va sans dire, manuel de mystique. Glossaire nietzschéen, références et rapprochements multiples facilitent l'étude de ces textes. D. T. B.

Eudo C. Mason. — Lebenshaltung und Symbolik bei Rilke. Weimar, Bölhaus, 1939 ; in-8, XXXII-142 p.

Cette étude littéraire est marquée de profondeur, mais parfois aux dépens de la clarté. Dans la première partie l'A. démolit avec autant de fougue que de souci de la véracité la thèse jusqu'ici communément admise qui voyait dans l'attitude religieuse de Rilke l'élément fondamental de sa *Weltanschauung*, pour lui substituer la thèse contraire, selon laquelle c'est l'art créateur qui forme son élément constitutif. Le premier chapitre sur sa conception du monde se trouve être le mieux construit. La deuxième partie épluchant scrupuleusement le fameux symbolisme rilkéen, présente un intérêt palpitant, mais reste en bien des endroits trop floue et surchargée de citations d'autres études analogues. Ceci a cependant le grand avantage de couper court à toute présomption de vouloir comprendre parfaitement et de classer dans une catégorie déterminée ce poète unique.

En fin de compte il faut savoir gré à l'auteur de nous conduire dans les galeries secrètes du grand solitaire, d'où chacun peut rapporter quelque chose de grand et de consolant, ne fût-ce que la sourde nostalgie du beau et du bien. D. N. O.

Alec Robertson. — Contrasts : The Arts and Religion. Londres, S. C. M. Press, 1947 ; in-12, 128 p., 6 sh.

Voici un petit livre lucide qui peut servir d'introduction aux relations complexes de la religion et de l'art. L'auteur avoue s'être laissé guider par la foi et l'intuition plutôt que par la raison et la logique, et dans sa synthèse finale il aspire à ce que la poésie vienne imprégner la philosophie et la théologie (p. 118). Toutes les grandes figures qui sont passées en revue : Keats et Maritain, Bach et Haendel, Milton et Shakespeare, Housman et Hopkins, El Greco, Blake, et Van Gogh ont leur message religieux qui est fait de l'harmonie dont ils ont témoigné. D'après cette phrase de Van Gogh « on est mené à Dieu quand on tâche de comprendre la vraie signification de ce que les grands artistes, les maîtres sérieux, ont dit dans leurs chefs-d'œuvre » (p. 117). V. J.

HISTOIRE

Karl Müller. — Kirchengeschichte. T. I ; 1e partie ; 1er et 2e fascicules. Tubingue, Mohr., 1938 et 1940 ; in-8, VIII-600 p.

Cette Histoire de l'Église catholique des origines au VIIe s., écrite par un professeur allemand de théologie évangélique, est à sa troisième édition, revisée cette fois par l'auteur et un de ses collaborateurs. L'exposé est simple, clair, précis ; les notes sont rares ; les chapitres longs et précédés de l'indication détaillée des sources, des ouvrages consultés et des articles les plus récents. Le début de cette histoire se base sur une exégèse protestante, qui rejette l'historicité de la résurrection du Christ et la fondation d'une Église par le Christ. L'un et l'autre événement est né dans l'imagination des apôtres. L'élément surnaturel et divin dans les origines et les développements de l'Église étant ainsi éliminé, les événements dépendent uniquement des contingences humaines et les institutions des circonstances souvent fortuites ; les hommes jouent un rôle prépondérant dans l'histoire de l'Église au même titre que dans l'histoire profane. C'est un point de vue auquel ne souscriront pas les auteurs catholiques. D. T. B.

Geistige Grundlagen Römischer Kirchenpolitik. — Stuttgart, W. Kohlhammer, 1937 ; in-8, XVIII-630 p.

Cet ouvrage contient quatre monographies ayant chacune une pagination à part et publiées par les soins du Séminaire historique dirigé par

Erich Caspar, aujourd'hui décédé. Voici ces monographies : U. GMELIN, *Auctoritas, Römischer Princeps und päpstlicher Primat* (154 pages) ; G. ROETHE, *Zur Geschichte der Römischen Synoden im 3 und 4 Jahrhundert* (123 pages) ; W. PEWESIN. *Imperium, Ecclesia Universalis, Rom.* (162 pages) ; A. REINCE, *Die Schuldialektik im Investiturstreit* (90 pages). Ces quatre études sont ce qu'on appelle en Allemagne des « geistesgeschichtliche Studien », les institutions naissent et apparaissent à la suite d'une évolution lente des concepts qui acquièrent un sens très éloigné du sens primitif : ainsi l'autorité du Pontife romain s'est accrue par une lente évolution où son pouvoir est de plus en plus assimilé au pouvoir de l'empereur romain. Ces différentes études se limitent à une période assez courte de l'histoire et dans cette période elles s'attachent aux ouvrages les plus représentatifs pour en dégager les éléments nouveaux qu'ils introduisent dans les concepts. A la base de ces études se trouve la conviction que les institutions religieuses et notamment catholiques contiennent des éléments entièrement nouveaux que n'avaient ni prévu ni voulu le Christ ou les Apôtres : thèse à laquelle nous ne pourrions souscrire.

D. T. B.

Hugo Rahner. — Abendländische Kirchenfreiheit. Dokumente über Kirche und Staat im frühen Christentum. Einsiedeln, Benzinger, 1943 ; in-8, 378 p.

Dans cet ouvrage, ajouté à ses autres œuvres d'une érudition bien connue, l'A. entreprend une étude des relations de l'Église et de l'État, depuis les origines jusqu'à la séparation du XI[e] s., sous la forme d'une publication de textes soigneusement choisis, qu'il groupe sous les chefs suivants : l'Église et l'État au temps des martyrs ; le combat pour la liberté dans l'Église constantinienne ; la séparation des pouvoirs dans la lutte contre le césaropapisme, contre l'Église d'État de Justinien ; Rome et Byzance jusqu'au grand schisme. Il montre aussi le développement de la pensée de l'Église sur le problème Église-État, et rejette l'opposition classique entre l'Église d'avant et d'après Constantin. L'A. a réuni ces textes pour nous en faire tirer une leçon relativement aux temps actuels. Ses introductions à chaque chapitre sont très au courant des derniers travaux patristiques.

D. H. M.

Fr. Monald Goemans O. F. M. — Het Algemeen Concilie in de Vierde Euw. — Nimègue, Dekker et van de Vecht, 1945 ; in-8, XVIII-324 p.

Cet ouvrage est une thèse pour l'obtention du grade de docteur en théologie à l'université de Nimègue. L'A. se tient sur le terrain purement historique et se défend de résoudre des questions dogmatiques, même si du point de vue des faits il semble les toucher. Son but est d'établir la chronologie la plus exacte possible des conciles, synodes, réunions ecclé-

siastiques au IVe siècle et de refaire l'histoire des luttes religieuses de cette époque. Tâche ardue mais nécessaire pour suivre le développement de la connaissance du dogme trinitaire. Son but principal est de préciser des notions et avant tout celle de Concile général au IVe siècle dans les actes des conciles, les ouvrages des Pères de ce siècle et les autres auteurs contemporains. Il constate que le concile de Nicée est appelé « universel » uniquement parce qu'il réunissait les évêques représentatifs de l'Église entière et nullement parce que le Pape y était représenté ; ceci ne signifie pas que les Pères excluaient la nécessité de cette représentation. Le concile de Constantinople, reconnu plus tard comme œcuménique, n'était regardé alors que comme un synode oriental où les évêques d'Occident n'étaient pas représentés. — Au IVe siècle c'était la fonction de l'Empereur de convoquer le Concile général ; ceci ne nie pas le droit ou la fonction du Pape de le convoquer. La valeur obligatoire des décrets dépendait de l'unanimié avec laquelle la décision avait été prise ; nulle part il n'est alors question d'une confirmation du Pape. Celle-ci n'est d'ailleurs pas niée et est même admise implicitement. Dans l'idée de cette époque le Concile est infaillible ; on ne songe pas encore à une infaillibilité du Pape ; elle n'est pas niée, mais on ne pourrait pas non plus la déduire de ce fait. Le livre se termine par quatre appendices et des tableaux historiques qui facilitent la lecture de l'ouvrage. D. T. B.

V. Martin. — Les origines du Gallicanisme. Paris, Bloud et Gay, 1939 ; in-4, 2 vols. 366 et 392 p.

Après avoir défini avec précision ce qu'est le Gallicanisme vis-à-vis d'autres mouvements avec lesquels on est tenté de le confondre, l'A. étudie les développements des facteurs qui ont favorisé l'éclosion du Gallicanisme au cours des débats de l'année 1408. Puis il s'attache aux vicissitudes des axiomes essentiels de cette théorie — supériorité du Concile sur le Pape, libertés bénéficiales et fiscales — depuis le concile de Pise jusqu'à l'établissement de la véritable charte du Gallicanisme : la Pragmatique Sanction de Bourges dont l'Ancien Régime ne perdra jamais le souvenir. Cet ouvrage écrit par un spécialiste éminent est indispensable pour toute étude sérieuse du Gallicanisme. D. H. M.

J. Bühler. — Deutsche Geschichte III. Das Reformationszeitalter. Berlin, De Gruyter, 1937 ; in-8, VIII-500 p., 16 planches hors texte.

Le titre seul indique qu'il s'agit d'une histoire du peuple allemand. L'auteur admet qu'à toute époque un peuple est dominé par des personnalités qui le transforment, donnent une direction à son développement culturel et le conduisent ainsi vers ses destinées historiques. Ce troisième tome (les deux premiers n'ont pas été analysés dans cette revue) est divisé en deux livres : I. Du Moyen Age à la Réforme ; II. L'Époque de la Réforme. L'A. montre par quelles forces dynamiques le moyen âge a amené le peuple

allemand au seuil de la période des révolutions politiques et religieuses. Pour caractériser le peuple allemand à la fin du moyen âge (ceci est une originalité de l'ouvrage) Bühler étudie d'abord la vie artistique de ce peuple, d'où il tire les traits généraux de son caractère ; et expose ensuite dans ce cadre les événements historiques. — Dans le second livre au contraire il montre après l'exposé des événements historiques quelles sont les personnalités marquantes de cette époque : les empereurs Maxilimien et Charles-Quint, les évêques, les princes, les humanistes, les écrivains, mais surtout, les dominant tous par sa piété fougueuse et son désir d'indépendance, dont les empreintes sont restés dans le peuple allemand, la personne et l'action de Luther. D. T. B.

M. Constantin Weyer. — L'âme allemande. Paris, Grasset, 1945 ; in-12, 148 p., 60 fr.

Cet ouvrage aura sans doute du succès en librairie, en raison de la thèse outrancière qui y est défendue et qui plaît à ceux — et ils sont nombreux — qui confondent patriotisme et fanatisme. On ne peut rendre toute l'Allemagne responsable des crimes commis par un parti politique, surtout par un parti comme celui des nazis, qui faisait profession de brigandage. L'A. s'en prend, pour expliquer le tempérament guerrier de l'âme allemande, à la langue germanique et en particulier à sa manière de former les verbes ; il rend responsable de la guerre la grande natalité du peuple allemand, et fait le procès des familles nombreuses. Inutile de dire que cet ouvrage est en opposition avec l'esprit du christianisme. R. K.

Louis-Eugène Bélanger. — Les Ukrainiens catholiques du rite grec-ruthène au Canada. Laval-Québec, Faculté de Droit Canonique, 1945 ; in-8, 56 p.

Cet ouvrage contient des extraits d'une thèse présentée à la faculté de Laval (Canada). Il est divisé en trois parties : 1. Histoire des Ukrainiens du Canada ; 2. La raison d'être du rite ruthène au Canada ; 3. L'adhésion au rite ruthène. L'A. traite la question avec une sympathique connaissance de la cause. Il met bien en relief l'universalité de l'Église, qui admet en son sein avec une égale considération la diversité des rites. R. K.

Sidney Dark. — The passing of the Puritan, Londres, Skeffington s. d., in-12, 100 p., 8/6.

Il y a quelque chose dans le caractère de l'Anglais moyen qui tend toujours vers le juste milieu : ni trop de logique, ni trop d'empirisme, ni trop de travail, ni trop de soucis non plus, ni trop de religion mais autant qu'il convient d'en avoir pour un gentleman. Cette préoccupation d'éviter les outrances est visible dans la politique et dans la psychologie anglaise mais aussi dans le domaine religieux. A la mort de la reine Vic-

toria, — il y a de cela un demi siècle, — on constate que le « puritanisme » avait rendu la religion des Anglais austère, étroite et étouffante ; un mouvement se dessina, par réaction, parmi ces « jolly good fellows » pour lui rendre son humanisme, sa poésie et sa beauté. « Les dimanches, dit l'A., étaient devenus des journées de répression et non des jours de joie, il faut leur rendre le sens et l'esprit de « Dieu ». L'A. plaide donc la tolérance ; tolérance de toutes les opinions, « gage de paix » entre les hommes, — l'intolérance étant une « vulgaire impertinence ». Toutefois cette tolérance ne doit pas être de l'indifférentisme religieux ; « que celui qui a des « strong convictions » se garde simplement de les ventiler hors propos. — Et voici la conclusion de cet excellent petit livre, où l'A. cite Thomas Jefferson : « ... I tolerate with the utmost latitude the right of others to differ from my opinion, without imputing criminality to them. I know too well the weakness and uncertainty of human reason to wonder at its different results. Both of our political parties, at least the honest part of them, agree conscientiously in the same object : the public good ; but they differ essentially in what they deem the means of promoting that good » (p. 99). Tous les excès sont nuisibles. Est nuisible aussi tout essai d'imposer par la force une idée juste. Si le puritanisme disparaît d'Angleterre, faut-il encore se garder qu'aucune autre exagération ne prenne sa place ; tellement il est vrai qu'un extrémisme en engendre un autre, pire que son prédécesseur ; *In medio stat virtus.*

P. E. Kovalevskij. — Istoričeskij putj Rossii. Paris, chez l'Auteur, 4e éd. 1946 ; in-8, 96 p.

Le but de cet ouvrage, dit l'A., est « de montrer comment s'était constitué le chemin historique de la Russie, comment il s'est dédoublé et comment il s'est historiquement rectifié, question dont la solution commande les destinées futures du peuple russe. Seule, une reconstruction générale strictement scientifique d'un tel chemin peut rendre possibles des conclusions pour l'avenir ». Il trace ensuite l'histoire du peuple russe dans toutes ses périodes, jusqu'aux événements les plus récents, et en déduit que la Russie est un État à la fois européen et oriental, se trouvant à la frontière de ces deux mondes ; que s'il lui est arrivé de ne vouloir être que l'un ou que l'autre, il s'en est suivi une déviation catastrophique. L'idéal de la vie populaire en Russie résida toujours dans un juste équilibre entre les forces spirituelles et temporelles ; là aussi tout fléchissement tendant à imiter les régimes byzantins ou occidentaux a rompu l'équilibre et amené des crises graves. Notons la thèse de Tioutchev du protectorat de la Russie sur toute l'Europe, avec l'établissement d'un pape orthodoxe à Rome, et la réunion de toute la chrétienté à l'Église orthodoxe sous l'empereur de Russie. Item, l'idée de Gogol et de Kireevski, qui considéraient l'Occident comme spirituellement vide ; seule une culture orthodoxe pourrait le sauver. Tchaadaev avait émis la thèse contraire, à savoir que le

monde chrétien a été fait pour l'Occident, tandis que l'Orient orthodoxe demeurerait à jamais stérile. Il était à ce point pénétré de la conception catholique du monde, qu'il considérait tout ce qui se trouve en dehors du catholicisme comme inexistant. — Ajoutons que les premiers pensaient la même chose de l'Orthodoxie, et que c'est dans cette persuasion opposée que réside la plus grande difficulté de l'Union des Églises. R. K.

I Married a Russian. — Letters from Kharkov, edited by LUCIE STREET. Londres, Allen et Unwin, 1944 ; in-8, 279, 126 p..

Collection de lettres datant de 1930 à 1942 d'une jeune Anglaise qui épousa un ingénieur communiste russe. La vie en Russie y est décrite minutieusement, jour par jour. L'A. a une connaissance défectueuse de la langue russe : presque chaque mot transcrit contient une faute. Dans le mot « Pushkinskaja », (Place de Pouchkine) la terminaison « skaja » voudrait dire « place » et ainsi à l'avenant. Cet ouvrage est un éloge dithyrambique du régime soviétique et de la révolution mondiale. R. K.

Victor Kravchenko. — I Chose Freedom. The personal and political Life of a Soviet Official. New-York, Scribner, 1946 ; in-8, 496 p., 3,50 dl.

L'A. de cet ouvrage est un ingénieur de formation soviétique, ancien membre du parti communiste russe, fils d'un révolutionnaire. Il fut un certain temps commissaire du peuple. Son histoire est ici racontée depuis son enfance, jusqu'à son départ pour l'Amérique et son évasion de la commission soviétique d'achat, dont il était membre. Il nous dit comment le dégoût du régime communiste se développa peu à peu en lui, en même temps que la pensée d'une fuite. L'occasion s'en étant présentée, il mit son projet à exécution en 1943. — Cet ouvrage, qui se lit avec beaucoup d'intérêt, est nettement anticommuniste. R. K.

Samuel. N. Harper. — The Russia I Believe in. Memoirs edited by P. HARPER. University of Chicago Press. 1945 ; in-8, XIV-279 p. 3.50 dl.

L'auteur de cet ouvrage est professeur à l'Université de Chicago où il enseignait six mois chaque année et employait les autres six mois à visiter l'URSS aux frais de l'Université, étudiant l'expérience soviétique du point de vue économique, social et culturel, tâche à laquelle son père l'avait préparé dès 1905 par l'étude de la langue et un premier voyage en Russie. Il n'est ni journaliste ni diplomate, quoique en relation continuelle avec ceux-ci ; il observe, tâche de comprendre et d'expliquer par la mentalité soviétique. Il semble favorable au régime bolchevique qu'il ne justifie cependant pas. Le problème fondamental est celui-ci : comment les Russes rattraperont-ils les Américains sur le terrain de

la production en quelques années seulement ? — Ce livre rédigé sous forme de mémoires n'a pu être achevé par l'auteur, décédé en 1943. Son frère a publié les lettres, notes et courtes études trouvées en manuscrit. L'exposé est très vivant mais ne fournit pas de vues profondes et d'ensemble ; c'est l'impression du moment. En 1939 lors de son dernier voyage en Russie, il a eu l'impression que si, à ce moment, la France et l'Angleterre avaient offert des avantages réels à la Russie, le pacte germano-soviétique n'aurait pas été conclu et les événements auraient pris une autre tournure. D. T. B.

Dr. Dom. Cypr. Coppens, O. S. B. — Tabulae geographicae seu Atlas in Martyrologium Romanum, indice alphabetico instructus. Turnhout, Brepols, 1945 ; in-4, 17 pl., 31 p.

Quatorze planches suffisent à fixer les multiples localités citées dans le calendrier universel du Martyrologe romain. Les frontières politiques de 1938 président à leur répartition, les cours d'eau sont sommairement tracés, le fond orographique pourtant si suggestif, fait malheureusement défaut. Un index traduit en plusieurs langues, fournit une clef précieuse à la curiosité inexperte des jeunes hagiographes qui se réjouissent de pouvoir localiser la patrie de nos valeureux modèles. D. M. F.

G. Deromieu. — L'Inquisition. (Collection Mythes et Religions — Conchoud). Paris, Presses Universitaires, 1946 ; in-12, 129 p.

Cette brève étude décrit siècle par siècle l'évolution de l'Inquisition, depuis ses origines jusqu'à son déclin. S'attachant au caractère et aux procédés de ce célèbre tribunal, l'A. s'étend surtout sur la procédure inquisitoriale des XIII[e], XIV[e] et XV[e] siècles. Ce travail est mené dans un esprit de sereine impartialité et se fonde sur les meilleurs travaux des ecclésiastiques qui se sont occupés de cette question. Le *Manuel de l'Inquisiteur* de Bernard Gui, publié et traduit par Mollat, a été ainsi libéralement exploité. D. H. M.

Georges de Plinval. — Pélage. Ses écrits, sa vie et sa réforme. Lausanne, Payot, 1943 ; in-8, 430 p.

La parution de cet ouvrage fait songer, quoique en de moindres proportions il est vrai, à la réhabilitation que Harnack tentait, au lendemain de la première guerre (1921) d'un autre hérétique de l'antiquité en publiant sa célèbre étude sur Marcion. Le « Pélage » d'aujourd'hui, en effet, s'il fut publié dans un pays neutre, pendant la guerre, n'est entré dans la publicité qu'après celle-ci. On sait que M. de Pl. s'est occupé de Pélage depuis plus de dix ans au moins, et que les érudits ont eu l'attention attirée depuis lors sur ses restitutions de textes au célèbre adversaire de la grâce. C'est du reste l'originalité du présent ouvrage de fixer un peu mieux

encore l'héritage littéraire pélagien sur lequel on n'a certainement pas fini de discuter. En plus, l'A. a cherché à camper son personnage, et à déterminer son influence comme réformateur et comme novateur. Ce moine, toujours un peu mystérieux, échappe aux investigations lumineuses, comme il semble avoir lui-même recherché toute sa vie à se dérober et à agir en sous-main. Peut-être l'A. s'est-il un peu trop épris de sa grandeur — ce qui est du reste bien naturel à l'historien appliqué, lorsque, comme M. de Pl., il est à la recherche de courants d'idées généraux, et qu'il a le mérite de transcender les faits. C'est ce qui a fait écrire à M. Bardy à propos de la présente étude : « Aux réticences, aux sous-entendus, aux mensonges mêmes — puisqu'il faut écrire ce mot — de Pélage, il est permis de préférer la franchise et la loyauté de S. Jérôme et de S. Augustin » (RHE, 1946, p. 472). — Il n'en reste pas moins que cet ouvrage marquera dans la littérature religieuse contemporaine et que la querelle pélagienne ainsi que la personnalité de son auteur auront été l'objet d'un rajeunissement qui fait honneur à la science. D. O. R.

V. H. H. Green. — Bishop Reginald Pecock. Cambridge University Press, 1945 ; in-8, VIII-262 p., 12/6.

L'évêque de Chichester Pecock (1390-1460), déposé de son siège en 1458 pour opinions subversives par un Concile de l'archevêque de Cantorbéry, malgré sa rétractation, et relégué dans une abbaye jusqu'à sa mort, est une personnalité encore très discutée. Est-il précurseur de la Réforme, ou tenant de la suprématie du pape ? L'auteur le montre homme de la Renaissance, émule d'Érasme, persuadé que les méthodes de polémique et d'enseignement doivent être renouvelées en accordant une plus large place à la raison. D. T. B.

Dr. Heinrich Fels. — Joh. Adam Möhler. Der Weg seines geistigen Werdens. Limburg an der Lahn, Steffen, 1939 ; in-8, 140 p.

Cette excellente petite biographie est dédiée au théologien défunt, Rademacher (dont *Irénikon* a souvent parlé), « qui a lu avec plaisir le manuscrit et même les épreuves de ce livre, afin de rester ainsi en contact avec la pensée de Möhler, qu'il aimait tant ». Arnold Rademacher, dit la Préface, a été un des premiers à reprendre la pensée maîtresse de toute la vie de Möhler, a savoir son idéal pour l'Union des Églises, saint Athanase et la Symbolique. Nous trouvons dans ce petit livre, étudiées avec une profonde sympathie, toutes les sources qui ont influencé la formation du jeune homme, de l'étudiant et du professeur. La sérénité profonde en face d'opinions divergentes de la sienne, Möhler la doit à son amour et sa connaissance des Pères de l'Église. Chez eux il a puisé un vivant, un frais et libre christianisme. Chez eux aussi il trouve ce respect des « adversaires » qui lui permet d'aborder les points les plus déli-

cats sans le moindre risque de froisser et sans céder pourtant une parcelle si minime soit-elle de la Vérité. L'A. nomme Möhler « ein grosser Ireniker ». — « Quand deux adversaires, dit Möhler, se sont mis à se parler à nouveau, ils sont déjà sur le chemin de la réconciliation. Il est bon de se rappeler, à cette occasion, que le but poursuivi est une entente et une réconciliation ; quand on y songe comme il faut, on évitera des gros mots et des mensonges. Qui donc choisirait des gros mots et des mensonges comme moyens pour parvenir à la Paix ? Qui peut s'imaginer que des mensonges peuvent aboutir à la Vérité ... ? » — Cet esprit johannique, ces idées de Möhler, sa préparation technique et ses rapports personnels avec les protestants doivent être un idéal pour tous ceux qui s'intéressent et qui travaillent pour l'Union. A.

Nicolas Zernov. — Three Russian Prophets: Khomiakov, Dostoevsky, Soloviev. Londres, S. C. M. Press, 2e édit., 1944 ; in-8, 170 p., 8/6.

« De nos jours la civilisation chrétienne tout entière est mise en question ; son avenir dépendra, de l'acceptation ou du rejet par elle de la vision de l'Église que K., D. et S ont eue » (p. 168). Le message de ces trois « prophètes », malgré les formes différentes qu'il prend chez chacun d'eux, se résume dans l'établissement du Royaume de Dieu sur terre grâce à l'action de l'Église qui se fait par l'*intérieur* ; telle serait, d'après l'A., la mission propre de l'Église qu'elle aurait abandonnée pour d'autres, moins essentielles, et parfois même étrangères à sa vraie nature. Les hommes alors auraint tenté d'y suppléer par de faux moyens conduisant nécessairement à de fausses solutions de l'éternel problème du bonheur sur terre.

On peut donc résumer le volume comme un nouvel écho du « messianisme » russe et, cette fois, par la plume d'un Russe, docteur d'Oxford et actuellement professeur là-bas. Comme il ne peut plus y avoir de messianisme depuis la venue du Messie, le russe, tout comme n'importe quel antre doit conduire à l'utopie. Le livre se lit avec intérêt et utilité ; il est pourvu d'une bibliographie D. C. L.

Dr. Cornelia J. De Vogel. — Ecclesia catholica. Redelijke verantwoording van een persoonlijke keuze. Utrecht-Bruxelles, Spectrum, 1946 ; in-8, 276 p.

Ces pages font penser à une autre convertie — russe celle-là — Madame Swetchine. Son dernier biographe, le P. Rouët de Journel, a écrit qu'elle vint au catholicisme « d'un pas lent, exempt d'enthousiasme, mais ferme et irrésistible ». Cela vaut bien aussi pour l'A. de cette « justification devant la raison d'un choix personnel », où apparaît une valeur intellectuelle incontestable et une grande fermeté d'adhésion spirituelle. Joseph de

Maistre se moqua un peu des études infatigables de Madame Swetchine dans sa recherche de la vérité. Il lui appliqua les mots de l'anglais Sherlock : « *Never a man was reason'd out of his religion* », et lui rappela que Bossuet comprenait la conversion comme une « illumination soudaine » ; c'était mésestimer certainement un peu le contexte normal des interventions divines dans la vie humaine. Dans le présent ouvrage, l'effort humain d'une théologienne de talent n'est pas non plus à mépriser. Son essai sur les *Lectures on Justification* de Newman avait naguère attiré sur elle l'attention du public pensant. Cependant, ce qui, ici, aurait dû rester uniquement une « justification d'un choix personnel » s'étend à des affirmations dépassant ce terrain : l'apodictique prend souvent la place du simple témoignage. L'A. ne cache pas sa conviction d'avoir démontré l'impossibilité du « contenu dogmatique » protestant, conviction exprimée clairement à la p. 11. Un critique protestant, que nous croyons sincère, a pu dire que ce livre n'apportait rien de neuf, et ne fait que répéter ce que d'autres ont déjà dit souvent. Peut-être n'est-ce pas entièrement exact, car ce qu'on trouve ici sur les positions de K. Barth est inédit et est exprimé avec grande compétence. Mais somme toute ce livre, pour autant qu'il entend être uue apologie, n'est pas très original dans sa méthode. Il n'en pourra pas être autrement dès que le protestantisme est envisagé sous l'angle d'un « contenu dogmatique ». Le protestant théologien restera en général peu ému par une argumentation historique sur le dogme telle qu'on la trouve aussi sous la plume de M[elle] De Vogel. Il niera que la vraie nature du protestantisme est la négation, l'incrédulité dogmatique, la division, ainsi qu'en convient si bien notre A. elle-même dans le dernier chapitre, en s'exclamant : « Cercle fatal ! Comment en sortir ? » En effet, le véritable intérêt du livre est dans ce chapitre, où il est parlé de l'unité interne du protestantisme, malgré son triste état d'éparpillement extérieur en de nombreuses confessions et doctrines. Aussi longtemps que cette unité et cohérence foncières resteront négligées, il est à craindre que l'apologétique tournera plus où moins à vide, faute d'élément « dialogique », indispensable à une conversation fructueuse. On aimerait donc pouvoir lire eucore un autre ouvrage du même auteur, où ces dernières pages figureraient comme premières, en guise d'introduction. D. Th. S.

Ludwig Lambinet. — Das Wesen des Katholisch-Protestantischen Gegensatzes. Ein Beitrag zum gegenseitigen Verstehen. Préface de Robert Grosche. Einsiedeln, Benziger, 1946 ; in-8, 222 p.

On connaît déjà, et avantageusement, L. par les articles qu'il a publiés dans la revue catholique allemande de *Kontroverstheologie, Catholica*, dont on peut espérer une prochaine reprise, ainsi que par certains livres (cfr *Irénikon*, 17 (1940), p. 141). Le jeune théologien, de descendance aussi bien catholique que protestaute, est tombé en Russie en 1942, après avoir adhéré à l'Église. Il confia ses notes au Dr. Grosche, ancien directeur de *Catholica*, actuellement doyen de Cologne. Introduites et quelque peu

arrangées par celui-ci, elles sont un témoignage poignant et lucide d'un esprit droit aux prises avec une controverse vieille de quatre cents ans et dont nous ne connaissons pas d'autre exposé aussi essentiel et intelligent. L. déclare se rattacher à K. FRÖR — *Evangelisches Denken und Katholizismus seit Schleiermacher* (cfr *Irénikon*, 13 (1936), p. 743) et s'appuie, pour le côté catholique, sur Möhler et Przywara surtout ; il a le grand avantage d'étudier la doctrine catholique avec les nuances que trop de protestants ignorent ou veulent ignorer. L'A. distingue, sinon formellement au moins implicitement, entre la *phénoménologie* catholique et protestante et l'*ontologie* qu'il n'attribue du reste qu'au catholicisme et que celui-ci ne pourra jamais complètement exprimer d'après lui ; c'est au point de vue œcuménique, une position de grande importance, car la *Konfessionskunde* appliquée sans discernement suffisant, risque de ravaler l'Église au niveau de « confession ».

Dans le domaine phénoménologique L. semble encore saisi par la grandeur du protestantisme : « cette tentative la plus passionnée et la plus radicale pour sauver la vie de l'abstraction » (p. 24) et par sa protestation contre les dangers de la « phénoménologie » catholique : légalisme juif (protestation de Luther), divinisation de la créature au lieu de son pardon (protestation de Calvin) ; dans le domaine phénoménologique qui est celui de son livre, il souhaite une synthèse entre protestantisme et catholicisme.

D. C. L.

RELATIONS

J. H. J. M. Stam. — Katholicisme, Protestantisme. Een Antwoord opwerpingen van het protestantisme tegen het katholicisme met toepasselijke teksten van kerkvaders en oud-kerkekijke schrijvers. Zevenbergen, Leijten, 1946 ; in-8, 104 p.

On trouve ici inventoriées, en une centaine de pages, pas moins de cent objections protestantes contre le catholicisme. Il y aurait de quoi jeter dans le désespoir tout travailleur pour l'union, si, par bonheur, l'on ne trouvait aussi cent réponses, et en plus deux poésies de Guido Gezelle et une d'Anton van Duinkerken. D. Th. S.

Protestantisme français. I. Description du Protestantisme (P. LESTRINGANT, A. SIEGFRIED, A. M. SCHMIDT, P. CHAZEL, Y. ROULLET) ; II. La Réforme aujourd'hui (J. ELLUL, H. ROUX, P. BURGELIN, J. BOSC) ; III. Positions et tendances (A. N. BERTRAND, J. CADIER, M. GOGUEL) ; IV. Le Protestantisme français dans le monde (M. BŒGNER, M. LEENHARDT) ; V. Ce qui nous sépare, ce qui nous unit (P. MAURY, A. GREIHER, R. P. DANIÉLOU, S. J.). (Coll. « Présences »). Paris, Plon, 1945 ; in-12, 448 p.

« Situer le Protestantisme dans l'espace français et dans la tradition française, en montrer les conditions actuelles de vie, tel est le but de la première partie du cahier. » La 2e et la 3e veulent montrer la pluralité des tendances du protestantisme français d'aujourd'hui. Les 4e et 5e parties sont de caractère œcuménique, exposant le rayonnement de la Réforme, et finissant par un dialogue protestant-catholique.

Les avis sur ce livre, parmi les protestants eux-mêmes, sont partagés. On a émis la crainte que le public ne soit induit en erreur ici sur le protestantisme contemporain par l'atmosphère « ecclésiastique » et doctrinaire qui s'en dégage, et par son caractère de Haute Église (Cfr le *Christianisme social*, avril-mai 1946). Il serait caractéristique d'une tendance « qui se veut aujourd'hui la vraie dépositaire de la tradition réformée ». Le fait d'y accorder la part du lion aux néo-calvinistes et aux barthiens ne donnerait qu'une vue incomplète du protestantisme français. Il serait utile que ceux qui ont émis ces critiques complètent la lacune qu'ils signalent. Toujours est-il que la présente description de la réalité historique annoncée par le titre est de haute valeur scientifique, et qu'elle devra prendre place dans la biblothèque de tout travailleur unioniste D.T.S.

Positions protestantes. — par les Pasteurs G. CASALIS. R. CHAPAL, J. BOSC, J. JOUSSELLIN, R. DE PURY, et les RP. L. M. DEWAILLY, G. CHIFFLOT, A. MAYDIEU. (Coll. « Rencontres »). Paris, Éd. du Cerf, 1946; in-12, 168 p.

Ce recueil de cinq études de pasteurs protestants sur les principaux aspects de la vie présente du protestantisme français est de moindre envergure que celui de la collection *Présences*, mais il l'emporte en accessibilité. Sa largeur d'information est énoncée en un langage moins initié, le plan du livre est plus simple et l'objet plus concret. Voici le titre de ces, études : *Le mouvement spirituel et doctrinal* (G. Casalis) ; *La vie liturgique de l'Église réformée* (R. Chapal) ; *Le Régime presbytérien synodal et le problème de l'autorité dans l'Église* (J. Bosc), *L'évangélisation* (J. Joussellin) ; *Notes sur l'Église et la Résistance* (R. de Pury). Suivent quelques *Réflexions d'un catholique*, par le P. A. J. Maydieu (*L'avertissement* seul a pour AA. les PP. Dewailly et Chifflot). Au lieu de s'arrêter de nouveau à l'idée d'Église-Incarnation continuée que les théologiens catholiques aiment toujours à confronter avec la conception protestante qu'on croit être plus abstraite (elle l'est, mais non pas précisément dans le sens de « désincarnée »), il aurait été opportun, croyons-nous, de développer ici davantage le sens du personnalisme à l'intérieur de la communauté ecclésiale en fonction de l'audition de la parole. On l'a dit, et ces textes fort instructifs le confirment une fois de plus, que le « protestantisme » est plus un problème de psychologie religieuse qu'une position proprement et spécialement théologique. Il s'agit d'un « sens » théologique qui est plus propre et plus spécial. La « rencontre » ne se fera pas ici par la seule citation de textes scripturaires ; encore moins, si c'est le souci « d'être aussi biblique que l'autre » qui y pousse. D. Th. S.

Imprimatur.
P. BLAIMONT, vic. gen.
Namurci, 5 sept. 1947.

Cum permissu Superiorum.

IMPRIMERIE J. DUCULOT, GEMBLOUX (*Imprimé en Belgique*).

IRÉNIKON

Tome XX. 4me trimestre 1947.

Note de la Rédaction.

Le bilan des idées de l'année 1947 marque une attention nouvelle vers les éléments fondamentaux de l'anthropologie, reconsidérés sous un angle presque inconnu. Les applications de la biologie récente, certaines espérances de mutations dans le problème de l'origine de l'humanité, jointes à des appréciations neuves de l'homme marxiste de la part des catholiques (Cfr la Semaine sociale de Paris, et Vie intellectuelle, *août-septembre 1947, p. 27 et suiv.) laissent croire que l'humanité est à la veille d'une transformation essentielle. Nous assistons non pas à des événements, mais « à* un *événement en profondeur, qui change quelque chose en l'homme en lui-même » (*H. DE LUBAC, Études, *oct. 1947, p. 5). « Ce qui crée pour une élite la tentation d'un néo-marxisme, c'est bien moins son évangile humanitaire que sa vision d'une civilisation totalitaire fortement reliée aux puissances cosmiques de la matière »* (E. TEILHARD DE CHARDIN, *cit.* Études, *l. c., p. 20.) « L'homme européen a achevé vers l'aurore des temps modernes une sorte de vie utérine » (*E. MOUNIER, Esprit, *janvier 1947, p. 15).*

Faut-il enregistrer sans sourciller ces étonnantes déclarations? Personne ne le fera sans doute, et on n'y verra en somme que

l'énoncé de problèmes nouveaux. Elles ne manqueront pas toutefois d'impressionner les gens qui réfléchissent.

Qu'advient-il, devant tout cela, de l'Église du Christ, la grande rénovatrice de l'humanité ? Sur quel plan va se placer cette transformation dont on nous parle ? Certains voudraient la voir s'inscrire dans les réalités eschatologiques proprement dites. On a protesté avec raison contre ces mirages. « Concevoir le siècle futur comme une éternisation des résultats visibles du monde d'ici-bas, c'est tomber dans l'erreur même des Juifs, c'est refuser l'accomplissement qui se fait par la mort de la graine » (J. DANIÉLOU, Études, *septembre 1927, p. 172*).

L'incarnation et l'Église fondée pour toujours resteront les seuls grands événements anthropologiques profonds de l'humanité après la chute, pour notre vie en ce monde. L'Église s'est toujours défendue contre toute espèce d'Adventisme. Le Christ étant mort une fois, ne meurt plus, et son Esprit nous a, une fois pour toutes, été envoyé.

S'agira-t-il d'une nouvelle structure sociale ? N'y sommes-nous pas déjà ? Aurons-nous le choc du coup de force ? Une révolution, quand elle éclate, elle finit. Pour beaucoup, la question se borne à cela. Mais il est clair qu'il y a plus. Quelle sera la forme de cette structure, même si elle nous arrive sans violence ? Va-t-elle anéantir la famille, par exemple, l'exercice plénier de la paternité humaine, image, en l'homme, de celle de Dieu ? Ce sera de déshumanisation qu'il faudrait parler finalement, et beaucoup le redoutent.

Les cadres sociaux de l'Église ? La hiérarchie, le petit train de vie paroissiale. Là aussi beaucoup voudraient, et non sans raison, un choc. Mais lequel ?

Toutes ces appréhensions, toutes ces questions ne peuvent pas ne pas avoir leur répercussion sur le problème de l'Unité chrétienne. D'aucuns pensent que la division est liée à tout le vieux cadre, et que, celui-ci brisé, l'Église retrouverait son éternelle fraîcheur. Ce qui est certain, c'est que l'Église ne fera

pas elle-même la révolution : elle l'a faite une fois pour toutes dans le royaume de Satan, en la personne de son divin Chef. Ce fut là le « choc » par excellence. Si l'ennemi lui fait la guerre autrement que jadis, en déshumanisant l'homme, son rôle sera de conserver en elle tout ce qui est humain de par la volonté du Créateur, tout ce par quoi elle se rattache à Lui.

* * *

L'année 1948 s'annonce une importante année œcuménique : la conférence d'Amsterdam en septembre, la conférence pan-anglicane de Lambeth en juillet-août et d'autres. Irénikon *plus que jamais va tâcher de voir et de parler de la chose œcuménique aussi bien qu'il pourra. Nous prévoyons entre autres des correspondances venant des pays « œcuméniques » principaux, semblables à la* Lettre anglaise *que nous avons pu inaugurer cette année. Voici les titres de quelques articles que nous publierons :* L. ZANDER : La conférence œcuménique d'Oslo en 1947 ; J. BARDY : Saint Augustin et la pensée orientale ; J. CHATILLON : L'ecclésiologie des Victorins ; J. VIVIERS S. M. : Les sources du corps sociologique de l'Église. D. C. LIALINE : Réflexions sur le Mouvement œcuménique ; *Une étude ecclésiologique du* R. P. CONGAR ; *une étude critique du* R. P. FLOROVSKY *sur la théologie de* BULGAKOV etc.

La notion théologique de la Papauté et l'Unité chrétienne.

La question de la papauté est le point névralgique par excellence du problème de l'Unité de l'Église ; point de concentration pour ceux qui lui sont fidèles et considèrent leur attachement au successeur de Pierre comme la pierre de touche de leur foi ; point de répulsion pour ceux qui, placés en dehors de son giron, la considèrent comme une hypertrophie funeste à l'équilibre de leurs croyances. C'est là un fait brutal qu'il ne faut pas se dissimuler, et vers lequel les unionistes, qui ne le perdent certainement jamais de vue au fond de leur conscience, doivent remonter de temps en temps.

Toute confusion ne sera évitée que si l'on distingue soigneusement la raison théologique profonde de la papauté, de son évolution historique. Ce sont là en effet deux réalités fort différentes. Tentons ici de mettre au point la première ; nous reviendrons plus tard dans une autre étude sur la seconde.

* * *

D'après la foi catholique, la papauté est un dogme, c'est-à-dire une vérité définie par l'Église. On peut l'énoncer ainsi : Le Christ a établi Pierre comme chef du collège apostolique, et a communiqué ce pouvoir à ses successeurs. Ce dogme est l'affirmation d'un fait, d'un geste du Christ ; la papauté est une institution du Christ. Comme telle, comme tout ce qui a été institué par le Christ, elle est un mystère, elle est l'effet d'une causalité qui dépasse infiniment les lois de la nature, et nous met en un contact

saisissant avec la transcendance divine. Du moment que Dieu intervient directement au milieu des hommes autrement que par sa providence ordinaire qui utilise les créatures comme causes secondes, il agit avec l'éclat de sa toute puissance. Or, il n'y a pas de plus grande intervention divine de cette espèce que l'établissement de la religion chrétienne par le Christ. Loin de nous étonner d'y voir des prodiges, étonnons-nous plutôt de ne pas y voir assez le miracle caché, de ne pas l'y découvrir toujours et partout ; car si notre foi était vraiment vivante, nous n'aurions aucune peine à le discerner à tout instant. Une religion qui aurait pour fondateur un homme, ne pourrait jamais contenir que des effets en accord avec la puissance limitée de l'homme. Une religion qui a Dieu ou un homme-Dieu pour auteur, manifeste nécessairement sa force par le rayonnement de la toute puissance illimitée de Dieu, qui ne peut pas ne pas marquer de son empreinte tout ce qu'il touche. Mystère en effet que l'union des deux natures en une seule personne dans le Verbe incarné ; mystère que la multiplication sacramentelle d'un seul et même Christ sur tous les autels du monde ; mystère que la reproduction du seul et même sacrifice de la Croix dans chacune de nos messes ; mystère que la présence mystique du même Christ qui se cache dans notre prochain pauvre, malade, sans toit, prisonnier ; mystère que les multiples échos des paroles de l'Écriture ; mystère que la même toute-puissance du Christ guérissant les malades et pardonnant les péchés sur les routes de la Galilée comme dans nos confessionnaux par le geste du ministre.

Mystère aussi, et du même ordre, que la permanence de Pierre dans son successeur romain. Une fois touchés et établis par le Christ, en vertu d'une prédestination spéciale, comme fondements de son Église, les douze apôtres ont pris des proportions éternelles. Ce n'est pas seulement pour l'Église de la terre qu'ils sont choisis ; leur fonction, leur

institution durera toujours : *In regeneratione, cum sederit Filius hominis in sede majestatis suae, sedebitis et vos super sedes duodecim, judicantes duodecim tribus Israel* (1). Les douze apôtres auront douze sièges, et jugeront les douze tribus. Nous nous épuiserions sans doute à rechercher dès ici-bas quelle sera cette préséance, cette mystérieuse « judicature » des douze apôtres sur les douze tribus. Nous savons seulement que l'Église ayant perdu à ce moment son caractère militant, sa hiérarchie sera dans un tout autre état que celui que nous lui connaissons aujourd'hui. Mais nous savons aussi que les paroles du Christ ne contiennent que des vérités, et nous nous inclinons devant ces énoncés, mystérieux et prophétiques.

* * *

Les paroles du Christ à Pierre « Tu es Pierre, et sur cette pierre j'édifierai mon Église, et les portes de l'enfer ne prévaudront pas contre elle » (2), nous situent le primat de Pierre dans cette même perspective. Le Christ n'édifie pas un fondement pour quelques années. Il édifie pour toujours. De même que sa nature humaine est unie au Verbe pour toujours, ainsi l'Église est par lui pour toujours établie. Les évêques sont les successeurs des apôtres ; le Pape est le successeur de Pierre, en ce sens que, en ces successeurs ce sont véritablement les apôtres, les « Douze », ceux que Jésus à choisis, qui perdurent, comme c'est véritablement Pierre qui perdure dans son successeur le Pape. Chacun d'eux, Pierre, Jacques, Barthélémy, Thaddée etc., comme personnes physiques sont morts, et ont reçu physiquement des successeurs ; comme personnages mystiques, les Douze, dans leur totalité numérique, dans leur quantité

(1) *Matth.*, 19, 28.
(2) *Matth.* 16, 18.

institutionnelle mystérieuse demeurent dans ces successeurs, dont le nombre physique peut indifféremment croître et décroître dans l'Église de cette terre, mais dont le nombre mystique et sacré perdure à travers les vicissitudes temporelles : les Douze. Pareillement Pierre comme chef ne périt pas. C'est toujours lui qui perdure dans l'évêque de Rome. Les Lin, Clet, Clément et les autres sont morts, Pie IX, Léon XIII, Pie X, Benoît XV et Pie XI sont morts. Ils peuvent avoir illustré matériellement et spirituellement leur siège ; ils pourraient avoir été d'autres Judas, n'importe : la fonction en eux demeure vivante : Pierre, le chef, qui mystiquement ne saurait mourir.

Voilà le dogme, voilà le mystère de la papauté. Les hommes, Satan même peuvent s'attaquer à ce régime divin : leurs mains s'useront à l'appréhender ; autant vaudrait saisir l'air et le vent. Instituées par le Christ, ces réalités sont inébranlables, impérissables, intangibles ; aucune puissance créée ne pourrait avoir prise sur elles.

On perçoit donc la différence infinie qui sépare le chef d'une institution purement humaine de celui que le Christ a constitué comme fondement visible de son Église : d'une part, œuvre humaine, tangible, périssable, sujette aux ébranlements terrestres ; de l'autre, éternelle solidité. C'est la même différence qui sépare les sociétés humaines de la grande société ecclésiale : le ciel et la terre qui passent, les paroles du Christ, incarnées dans des institutions divines, qui ne passent point.

* * *

L'apostolicité de l'Église, le primat de Pierre sont conséquences de vérités mystérieuses, théologales, que nous ne pouvons atteindre que par la foi, comme tous les mystères de notre religion. Seule notre foi surnaturelle est au niveau de ces grandes vérités, et nous constitue en harmonie avec elles.

Ainsi exprimée, cette notion théologale du primat de Pierre représente la croyance implicite de l'Église à n'importe quelle époque. On dira peut-être qu'elle a été surtout l'élaboration de théologiens occidentaux, qui gravitaient dans l'orbite politique de la Rome des papes, et dont l'esprit juridique était prédisposé à de tels développements. Nous ne le nierons pas. Mais, réduite à son fondement essentiel, elle n'est liée à aucune conception temporelle ou variable. Elle est dans la ligne de la théologie des anciens Pères, qui se plaisaient à souligner souvent beaucoup mieux que nous, la qualité éternelle de nos dogmes.

Très féconde dans la question de l'unité, cette idée gagne toujours à être remise en lumière. Ce n'est pas le Pape en tant que chef social d'une grande organisation, ou comme siège d'un pouvoir central, qui exerce le primat, qui « prime » dans l'Église, c'est « Pierre » qui, parce qu'il prime sur les autres apôtres, continue à « primer » dans ses successeurs. L'Église du Christ, c'est l'Église de Pierre, parce qu'il en a été établi le fondement très solide par le Christ lui-même : « Sur cette pierre, je bâtirai mon Église ». *Ubi, Petrus, ibi Ecclesia Christi.* Il n'y a qu'une seule Église du Christ, la sienne, celle qu'il appelle « mon Église » ; et celle-là est fondée sur Pierre. Pierre est donc le fondement de l'Église et le principe de l'unité de cette Église.

* * *

On pourrait objecter que le dogme du primat de Pierre, devant les autres mystères, fait figure de moindre valeur. La Trinité, l'Incarnation, la Rédemption, plongent bien plus profondément dans la substance du dogme chrétien ; en conséquence, celui qui adhère à ces dogmes a la foi sauve, même s'il perd de vue des vérités apparemment plus périphériques comme le primat de Pierre. Il est vrai sans doute qu'il y a une hiérarchie dans les mystères. Et justement

pour cette raison, les théologiens enseignent que celui qui a le regard tourné vers les grandes vérités et les professe explicitement, est censé reconnaître implicitement les vérités moins élevées qu'il ne renie pas. Ce que les théologiens affirment des « rudes » peu instruits, dont la foi explicite se borne à quelque grand énoncé et n'atteint pas le détail du symbole (1) peut être dit également de l'enseignement des Églises séparées relativement à certaines vérités méconnues, à condition qu'elles ne soient pas explicitement niées par le magistère officiel de ces confessions. Aussi, ne nous étonnons pas — réjouissons-nous au contraire, — de ce que parmi les dissidents, le plus grand nombre certainement en raison de leur assentiment global aux vérités révélées, reconnaissent implicitement le primat de Pierre, même si leur confession, pour des raisons humaines, est temporairement séparée du siège apostolique, même si parmi leurs théologiens, certains enseignent sur ce point des erreurs sans être réprouvés.

Mais nous savons qu'en connaissance de cause, on ne peut, sans perdre toute sa foi, séparer aucune des vérités de la substance du dogme, à cause du caractère divin du fondateur de l'Église qui est le Christ et qui nous a révélé les mystères. Aussi bien, l'Église qui possède sur elle-même d'abondantes lumières, tient-elle rigoureusement à cette unité fondamentale, Elle, si large, si miséricordieuse pour les péchés des hommes, ne peut régulariser la séparation ecclésiastique. Ce n'est pas elle, c'est le Christ qui a voulu l'unité par un fondement visible dans son Église, et elle n'a aucune compétence pour défaire en pareil cas ce que son divin chef a établi.

* * *

(1) Cfr. par. exemple L. Billot, *De virtutibue infus.* Ch. XIX.

La Genèse nous raconte que, pour mettre fin à un débat entre les bergers d'Abraham et ceux de Loth (1), Abraham dit à son neveu : « Qu'il n'y ait pas, je te prie, de débat entre toi et moi, entre mes bergers et les tiens ; car nous sommes frères. Sépare-toi donc de moi. Si tu vas à gauche, j'irai à droite ; si tu vas à droite, je prendrai la gauche ». Ils se séparèrent, ils firent « schisme » pour avoir la paix. Et nous voyons parfois, dans des institutions que l'Église a sanctionnées de sa propre autorité, les schismes s'introduire ainsi et se régulariser, pour la paix. On cite mainte congrégation religieuse, mainte réforme née ainsi et aujourd'hui devenue prospère. L'Église s'est résignée à ce « schisme », elle y a consenti, l'a même approuvé pour éviter un plus grand mal, et même finalement pour un plus grand bien. Elle avait le pouvoir de le faire. Mais, consciente de ce que le Christ a fait en elle, consciente de son propre « mystère », elle est, sur sa nature et sur son unité, totalement impuissante, comme elle l'est devant le caractère sacramentel, qu'elle ne peut défaire, comme elle l'est aussi devant l'indissolubilité du mariage. Si une douloureuse séparation intervient dans ces cas, elle n'a d'autre ressource que de mettre tout en œuvre pour réunir les parties divisées. Jamais elle ne pourra sanctionner le schisme, la séparation de son unité divine.

* * *

Des unionistes non catholiques ont parfois cherché une solution du problème de la désunion en essayant de sanctionner favorablement la division elle-même par leur autorité privée, en tâchant de découvrir que l'Église était divisée et qu'il fallait qu'il en soit ainsi. Ce fut la fameuse théorie des trois branches, Rome, Byzance, Cantorbéry, condamnée

(1) *Gen.* 15, 8-9.

par Pie IX (1) ; et c'est une théorie semblable que Pie XI a visée dans certaines pages de son encyclique *Mortalium animos* publiée en 1928, à l'occasion des grandes conférences œcuméniques.

Il importe donc absolument de tenir bien haut l'institution par le Christ du primat de Pierre, d'en considérer l'aspect théologal, dogmatique, le mystère. C'est pour ne l'avoir pas considéré dans toute son objective plénitude, pour l'avoir minimisé ou pour l'avoir identifié quelquefois avec certains aspects temporels de la papauté historique, que la désunion s'est souvent propagée dans l'Église, qu'elle y est devenue si tenace, et nous paraît si difficile à vaincre.

On dit couramment, et non sans raison, que de tous les motifs qui retiennent séparés l'Occident et l'Orient, les deux parties du monde chrétien, le seul qui soit aujourd'hui autre chose qu'un prétexte, qui fut peut-être jamais la seule vraie raison, ce n'est ni le *Filioque*, ni le purgatoire, ni les rites, ni les azymes, ni quelque autre occasion ou autre question qui fait partie de la controverse classique, mais uniquement la question du Pape. Reconnaître effectivement le primauté de Pierre dans son successeur romain. « Le point capital de la dissidence, disait Léon XIII, c'est la primauté du Pontife romain » (2). Mais, notons-le, ce n'est peut-être pas tant la question dogmatique telle que nous venons de l'énoncer qui, au fond, est en cause, qu'une confusion de cette réalité transcendante avec d'autres éléments de cette primatie — éléments légitimes sans doute mais humains — qui se sont développés autour d'elle.

En regard de la Papauté objet de foi, telle que nous

(1) DENZINGER, n. 1687.

(2) Lettre apostolique *Praeclara* du 20 juin 1894. De nos jours, V. LOSSKY, dans son ouvrage *La théologie mystique de l'Orient Chrétien* (Paris, 1944) a remis l'accent sur la question du *Filioque* d'une manière assez inattendue.

l'avons ici exposée, il y a la papauté qu'on voit, la papauté historique, celle que nous connaissons de nos yeux de chair, dont nous admirons le déploiement dans la Rome des papes, aujourd'hui dans la Cité vaticane, et dont la puissance spirituelle nous émeut, nous impressionne. Puissance grandiose, manifestation d'une unité de gouvernement sans pareille, centralisation de forces gigantesques autour d'une tête qui domine de très haut et très loin tout le conditionnement du catholicisme moderne.

Or, cette papauté historique développée ne date pas des débuts de l'Église. Elle n'est pas due non plus à un effort égal de toutes les circonscriptions ecclésiastiques. Elle s'est formée en Occident, à la faveur du monde latin et surtout depuis le XIe siècle. De ce développement, l'institution du Christ, raison unique de la papauté théologale, n'est pas nécessairement la cause propre et adéquate. Des circonstances historiques qui sont du ressort de la Providence ordinaire de Dieu, bien sûr, mais non de son intervention miraculeuse, de ses mystères, ont présidé à cette évolution, qui eût pu être différente dans un autre milieu, indépendemment de l'institution divine.

Dans la question de l'unité chrétienne, il est très important de dégager cette papauté historique de la papauté dogmatique, et de bien voir que l'une n'est pas nécessairement coextensive à l'autre. Nous nous sommes limité dans cet article, à exposer la notion théologique de la papauté. Nous reviendrons un peu plus tard sur le second aspect de cette question.

D. O. ROUSSEAU.

La Prière de Jésus.

Sa genèse et son développement dans la tradition religieuse byzantino-slave.

(Suite et fin).

Saint Grégoire le Sinaïte († 1346) représente, dans l'histoire de la prière de Jésus, la fin de la phase sinaïte et le début de la phase athonite. Lui-même, sur le Sinaï, avait reçu du moine Arsène la tradition de la prière de Jésus ; il se rendit ensuite à l'Athos, puis se retira sur le mont Katakryomenos (1). Il n'a certes pas introduit à l'Athos la prière de Jésus et l'Athos, par rapport à cette prière, n'a pas différé essentiellement du Sinaï, mais Grégoire a ravivé la flamme, car, lorsqu'il vint sur l'Athos, il n'y trouva que trois moines, Isaïe, Corneille et Macaire, qui fussent des experts de la vie contemplative. A partir de Grégoire, c'est l'Athos, et non plus le Sinaï, qui constitue le centre de pratique et de diffusion de la prière de Jésus ; celle-ci perdra sur l'Athos sa fluidité première ; l'Athos la fixera peu-à-peu en une formule *ne varietur* et il insistera singulièrement sur la technique psycho-physiologique concomitante. Bref l'Athos se montrera plus rigide. Quelque chose de la tendresse et de la spontaniété du Sinaï se perdra sur la Sainte Montagne, et il est permis de le regretter. Ceci d'ailleurs ne s'applique pas à Grégoire. Trois surtout de ses ouvrages intéressent l'histoire de la spiritualité. Dans son traité *Sur*

---

(1) J. Bois, *Grégoire le Sinaïte et l'hésychasme à l'Athos au XIVe siècle*, dans les *Échos d'Orient*, Paris, t. V (1901-1902), p. 65-73 ; V. Kiselkov, *Grégoire le Sinaïte représentant du mysticisme à Byzance au XIVe siècle* [en bulgare], Sofia, 1938.

la vie contemplative et la prière (1), il pose les fondements théologiques de la vie mystique en des termes où le lecteur contemporain pourra retrouver des accents connus et aimés (2). Selon Grégoire, la vie mystique est l'*energeia*, la manifestation en œuvres, l'opération de l'Esprit reçu au baptême ; le don latent est découvert, ce qui était potentiel devient actuel. Grégoire distingue deux voies : la voie des commandements, qui nécessite beaucoup de temps et de travail ; et la voie de l'invocation continuelle ou de l'épiclèse du Seigneur Jésus. Il est bien entendu que l'on ne saurait être dispensé de l'observance des commandements, mais la prière de Jésus crée en nous l'humilité et la contrition qui rendent plus facile la *praxis*. Le traité *Sur la vie contemplative et les deux modes d'oraison* (3) entre dans des détails concrets. On se livrera à la prière de Jésus le matin. On demeurera assis et profondément incliné. On prononcera la formule « Seigneur Jésus-Christ, aie pitié de moi » avec persévérance, en y engageant l'âme et l'esprit. Le νοῦς plongera l'intellect dans le cœur. En prononçant le nom de Jésus, on se nourrira de ce nom divin comme d'un aliment (voici une perspective ouverte sur l'usage en quelque sorte eucharistique du nom de Jésus, sur la prière de Jésus en tant que communion spirituelle). On s'appliquera à donner à chacun des mots de la phrase « Fils de Dieu, aie pitié de moi » tout son sens (ici, la formule n'est pas stéréotypée). Il ne faut d'ailleurs pas trop changer la formule d'invocation, car des plantes trop souvent transplantées ne s'enracinent pas. La prière de Jésus nous permet d'atteindre à l'état que décrit l'apôtre saint Paul : « Ce n'est plus moi qui vis, c'est le Christ qui vit en moi ». La psalmodie et la lecture

(1) P. G., t. 150, col. 1305-1311.

(2) Nous pensons à la *Theologie der Mystik* du regretté DOM ANSELME STOLZ, d'ailleurs si ouvert aux influences grecques.

(3) P. G., t. 150, col. 1314-1330.

sont aussi admises. Le traité *Comment un hésychaste doit s'asseoir pour la prière et ne pas se relever trop tôt* (1), revient sur la question de la formule. Quelle formule vaut-il mieux employer ? Les uns disent : « Jésus, fils de Dieu, aie pitié de moi. » Dire ainsi « Jésus » au lieu de « Seigneur Jésus » est plus facile « à cause de la faiblesse de notre esprit ». En effet, nous savons par l'Écriture que nul ne peut dire que Jésus est le Seigneur sans une intervention spéciale du Saint-Esprit. On ne peut dire « d'une manière pure et parfaite » les mots « Seigneur Jésus » que dans l'Esprit. Or il est mieux de s'abstenir de ces mots que de les balbutier inconsidérément comme un enfant. On peut, sur ce point, agréer avec Grégoire ou différer de lui ; mais on reconnaîtra une haute envergure spirituelle à l'homme qui s'élève à de tels pensers.

Grégoire connut au Mont-Athos et admira beaucoup un anachorète du XIVe siècle, saint Maxime le Kausokalybe (2). Celui-ci était si épris de vie solitaire qu'il brûla plusieurs fois sa cabane (*Καλύβη*, d'où le surnom de Kausokalybe), afin d'échapper à l'affluence des visiteurs. Il passait pour posséder le charisme du discernement des cœurs. Les empereurs Jean Cantacuzène et Jean Paléologue le consul-

---

(1) *Ibid.*, col. 1330-1340.

(2) Nous ne possédons pas moins de quatre biographies de Maxime. Toutes les quatre ont été écrites à l'Athos, deux au XIVe siècle par saint Niphon et par Théophane de Vatopédi, deux au XVe par Joannice Kochylas et par le hiéromoine Macaire. La biographie de Maxime par Niphon a été transcrite par un ancien moine de l'Athos, Mgr EULOGE KOURILAS, évêque exilé de Koritza et édité par le Père HALKIN dans les *Analecta Bollandiana*, t. LIV, 1936, pp. 38-112. Mgr E. Kourilas a commencé à écrire une *Histoire de l'ascétisme athonite* ; le premier volume (Salonique, 1929) est entièrement consacré au skite *τῶν καυσοκαλυβίων* qui, bien que fondé au XVIIe siècle, considère saint Maxime le Kausokalybe comme son premier père. Les chapitres 13, 14 et 15 de la biographie de Maxime par Niphon relatent un dialogue sur la prière entre Grégoire le Sinaïte et Maxime. Le chapitre 33 résumé l'enseignement de Maxime à ce sujet.

taient volontiers. Il racontait avoir demandé avec larmes à la Vierge Marie la grâce de la « prière spirituelle » (le terme est synonyme de prière de Jésus). Alors qu'il se tenait devant l'icone de la Sainte Vierge, il éprouva une sensation de chaleur et de douceur dans la poitrine, et son cœur commença à prononcer la prière. Maxime unissait « la mémoire de Jésus et de la Mère de Dieu », la *μνήμη τοῦ Ἰησοῦ καὶ τῆς θεοτόκου*. Nous avons vu que l'expression « mémoire de Jésus » équivaut à l'invocation du Nom. Maxime usait-il d'une formule où les deux noms de Jésus et de Marie se trouvaient joints ? Nous devons nous résigner à l'ignorer. Mais nous sommes ici en présence d'un cas très remarquable — à notre connaissance le seul cas — où la prière de Jésus et la prière à la Vierge ou aux saints soient en quelque sorte fusionnées. Nous verrons plus tard, il est vrai, quelque chose d'analogue dans l'usage du rosaire monastique grec ; mais, au XIVe siècle, un tel phénomène semble unique. Il montre comment la prière de Jésus et la piété envers la Bienheureuse Vierge Marie et les saints peuvent s'harmoniser. Bien plus : il montre comment Marie peut former en nous la prière de Jésus. Maxime insistait sur l'unification de notre esprit par la prière de Jésus ; l'esprit, dit-il, « devient *μόνος* dans le souvenir du Christ ». Il faut, s'affranchissant de tous les éléments étrangers, se fixer uniquement dans ce souvenir et cette prière.

Saint Théolepte, archevêque de Philadelphie, mort entre 1310 et 1320, occupe dans l'histoire de la prière de Jésus la place d'un théoricien, non de la psycho-technique de cette prière (attitude corporelle, respiration, etc.), mais de sa psychologie, c'est-à-dire des opérations mentales qu'elle implique (1). Théolepte est un des auteurs spirituels qu'il faudrait sauver d'un injuste oubli. Ses œuvres demeurent

(1) S. SALAVILLE, *Formes de prière d'après un Byzantin du XIVe siècle*, dans les *Échos d'Orient*, t. XXXIX, janvier-juin, 1940.

en plus grande partie inédites (1). Il assigne à chacune de nos fonctions mentales leur rôle respectif dans la pratique de la prière de Jésus. Notre *dianoia*, notre intelligence discursive ou entendement, conçoit et répète incessamment le nom du Seigneur. Notre *nous*, notre force intellectuelle ou rationnelle, s'applique tout entière à ce nom. Le nom même que nous appelons dans cette « épiclèse », nous l'appelons par la parole, par le *logos*. Et enfin l'esprit, le *pneuma*, crée en nous la componction et l'amour. Théolepte ne mentionne aucune formule définie d'invocation ; il ne dit même pas explicitement que le nom invoqué est celui de Jésus ; mais les termes « mémoire de Dieu », « nom du Seigneur », « épiclèse », ont déjà dans le langage technique spitituel du XIVe siècle un sens trop précis pour que nous hésitions à y voir des synonymes de la prière de Jésus ; aussi bien la tradition monastique orthodoxe a-t-elle considéré Théolepte comme un des maîtres de cette prière. Théolepte parle de *logos* et de *pneuma* ; mais ces mots n'ont pas seulement une signification psychologique : ils nous mènent au seuil du mystère de la Trinité, puisqu'ils désignent théologiquement le Verbe de Dieu et le Saint-Esprit. Dans celui de ses traités que Migne reproduit, Théolepte écrit : « La prière pure réunit en elle-même le *nous*, le *logos* » et le *pneuma*. Par le *logos*, elle invoque le nom de Dieu et » énonce la demande. Par le *nous*, elle fixe avec calme son » regard sur le Dieu qu'elle invoque. Par le *pneuma*, elle » manifeste la componction, l'humilité et l'amour. Ainsi » elle fléchit l'éternelle Trinité, Père, Fils et Saint-Esprit, » Dieu unique (2) ».

---

(1) Elles se trouvent dans le *Cod. Vatic. Ottob. graec.* 405 : le *Περὶ νήψεως καὶ προσευχῆς*, f. 22 v-23 ; le *Περὶ ἡσυχίας καὶ προσευχῆς*, f. 78 v-83 r ; le *Τύπον σύντομον ἀσκητικῷ Βίῳ κατάλληλον*, f. 35 v. Cette dernière œuvre est reproduite dans la P. G., t. 143.

(2) P. G., t. 143, col. 393.

Au dire de Philothée Kokkinios, Théolepte fut le maître très écouté de saint Grégoire Palamas (1296 ?-1359). La renommée du disciple a éclipsé celle du maître (1). Grégoire avait mené la vie hésychaste sur une montagne voisine de Bérée et dans divers monastères. Quand le moine calabrais Barlaam commença une campagne contre les hésychastes, les traitant d'hérétiques, de Messaliens, d'ὀμφαλόψυχοι (2), Grégoire les défendit et se trouva désormais impliqué dans une polémique ardente. Vers 1341 les higoumènes et principaux moines de l'Athos se prononcèrent en faveur de Grégoire, dans le document appelé « tome hagiorite ». Le concile de Sainte-Sophie, présidé par l'empereur, condamna Barlaam (1341). Grégoire connut encore d'étranges revirements de fortune. Il fut emprisonné, excommunié, puis promu archevêque de Thessalonique, puis exilé et capturé par des corsaires turcs. En 1355, sa doctrine avait été déclarée la doctrine officielle de l'Église byzantine. Déjà en 1351, le concile des Blachernes avait incorporé dans le synodicon du dimanche de l'Orthodoxie des anathématismes

---

(1) M. JUGIE, articles *Palamas* et *Palamite* (*Controverse*), dans le *Dictionnaire de théologie catholique* de VACANT ET MANGENOT, Paris, t. XI, 1931. Ces articles sont excellents dans leur partie positive qui apporte des textes et des faits, mais l'interprétation de ceux-ci appelle de graves réserves. Le lecteur désireux de se conformer au vieil adage *audiatur et altera pars* trouvera cette *altera pars* dans l'ouvrage de G. PAPAMIKHAIL, *'Ο ἅγιος Γρηγόριος Παλαμᾶς*, Alexandrie, 1911, et dans les articles d'un moine russe du Mont-Athos, le Père BASILE KRIVOCHÉINE, publiés sous le titre *The Ascetic and Theological Teaching of Gregory Palamas* par le *Eastern Churches Quarterly*, vol. III, 1938, n°s 1, 2, 3, 4. Ces quatre études, qui avaient d'abord paru en russe dans le *Seminarium Kondakovianum* de Prague (VIII, 1936), ont été traduites en allemand, *Die asketische und theologische Lehre des hl. Gregorius Palamas*, dans *Das östliche Christentum*, 1939, Hft. 8.

(2) Allusion ironique, presque intraduisible, à l'effort de ceux des hésychastes qui, en prononçant la prière de Jésus, inclinaient la tête et fixaient le regard sur leur nombril, ou plutôt vers le milieu du corps, afin de faciliter le « retour de l'esprit dans le cœur ».

contre Acyndine, Nicéphore Grégoras et autres adversaires de Palamas. Celui-ci n'est pas seulement l'auteur de nombreux écrits de controverse, tels que sa *Confession de foi*, ses *Discours* et ses lettres ; il est aussi l'écrivain ascétique et mystique des *Trois chapitres sur la prière et la pureté du cœur*, des traités *Sur les passions et les vertus* et *Sur les hésychastes* (1). Grégoire n'analyse pas *ex professo* la prière de Jésus, mais celle-ci est sous-entendue dans presque toute son œuvre, puisqu'il répond à des attaques qui, elles, désignent cette prière de la manière la plus expresse. D'autre part, la contribution la plus originale et la plus discutée de Grégoire à la théologie fut sa conception de la « lumière incréée » et de la distinction entre l'essence et les énergies divines. Or c'est la prière de Jésus qui a acheminé Grégoire vers ces idées : la vision de la lumière divine, de la « lumière du Thabor », était pour Grégoire le terme normal de l'oraison hésychaste et de l'invocation du Nom. Et c'est à propos de la lumière incréée que se déroula un violent conflit. Nous n'entrerons pas dans cette polémique (2). Nous remarquerons seulement qu'on a trop perdu de vue que la théorie hésychaste de la vision de la lumière divine se situe sur le plan surnaturel et non dans l'ordre psychologique normal et aussi que cette question, tout comme celle du *Filioque*, comporte une large part de malentendu : on risque de créer des monstres lorsqu'on transpose un concept dans un système étranger, en l'arrachant à son contexte, et lorsqu'on

(1) Voir les œuvres de PALAMAS dans la P. G., t. 150.

(2) Le Père JUGIE, dans les deux articles précités du *Dictionnaire de théologie catholique*, la retrace en détail, d'un point de vue scolastique, plus précisément aristotélico-thomiste, et non sans une certaine véhémence. La conception de la lumière de la Transfiguration dans l'Église orthodoxe a été exposée par le Père G. FLOROVSKY, *Le mystère de la lumière du Thabor*, dans les *Feuillets de saint Serge* [en russe], Paris, nº 3 (89), 1935, et par V. LOSSKY, *La Théologie de la lumière chez S. Grégoire de Thessalonique*, dans la première livraison (sans date, 1946 ?) du périodique *Dieu Vivant*, Paris.

traduit et introduit dans certaines catégories intellectuelles des choses qui ne sont pensables et exprimables que dans des catégories toutes différentes. Quoi qu'il en soit, il reste que la prière de Jésus a été la cause plus ou moins directe de la controverse palamite et de l'animosité accrue entre Grecs et Latins. Ce courant de piété simple et tendre s'élargit au XIVe siècle en un estuaire de querelles haineuses. Et ce fut déplorable. Des moines qui pouvaient contempler en paix se lancèrent dans une bataille d'idées relative à leur contemplation ; comme toujours, ils en devinrent d'autant moins moines. Quant à Grégoire Palamas lui-même, il éprouva l'infortune de tous les mystiques qui interrompirent leur prière pour discuter au sujet et autour de celle-ci. Il est vrai qu'il avait été provoqué par des attaques souvent injustes et grossières. Mais, à l'offensive dirigée contre la prière de Jésus, la meilleure réponse n'eût-elle pas été l'exemple pacifiquement rayonnant de cette prière, son exploration en profondeur, et, si l'on veut, le bref témoignage d'une expérience personnelle, libre de théories et de polémique ? Ce que la spéculation théologique gagna à la dispute hésychaste (si toutefois elle y gagna quelque chose), la spiritualité pure le perdit.

Au sortir de cette mêlée, il est reposant de lire une œuvre aussi calme, aussi pieuse et d'une aussi rare beauté spirituelle que les*Centuries* de Calliste et Ignace Xanthopoulos(1). Ceux-là veulent demeurer avant tout moines et contemplatifs. Le Calliste des *Centuries* est le patriarche de Constantinople saint Callixte II, moine à l'Athos, au monastère Xanthopoulos qui était une dépendance du monastère du Pantocrator ; il occupa en 1397, pendant un mois seu-

---

(1) P. G., t. 147, col. 635-812. Traduction allemande avec copieuse introduction par A. M. AMMANN, *Die Gottesschau im palamitischen Hesychasmus. Ein Handbuch der spätbyzantinischen Mystik*, dans *Das « östliche Christentum*, Wurzburg, 1938, Hft. 6/7.

lement, le siège patriarcal ; on l'a confondu avec le patriarche Calliste Ier, parce que celui-ci provenait d'un autre monastère Xanthopoulos, situé à Constantinople. D'Ignace nous savons seulement que lui aussi appartenait au monastère athonite Xanthopoulos et qu'il écrivit des *Chapitres sur la prière*. Les *Centuries* sont une complète règle de vie pour un hésychaste. Le centre de cette vie est la prière de Jésus. Quant à la technique, les *Centuries* recommandent la formule : « Seigneur Jésus-Christ, fils de Dieu, aie pitié de moi ». Elles distinguent ici un double mouvement : un élan vers Jésus-Christ dans la première partie de la prière, « Seigneur Jésus-Christ, fils de Dieu... » ; et un retour sur soi-même, « ...aie pitié de moi ». Le rythme respiratoire doit s'associer à ce double mouvement. Cette pratique produit une certaine chaleur dans le cœur. Ce qui importe davantage, c'est que les *Centuries* insèrent la prière de Jésus dans tout un contexte ascétique. Elles prennent l'hésychaste, elles le conduisent de l'aube au crépuscule. Elles posent comme fondement qu'il ne peut y avoir d'ἡσυχία sans la foi orthodoxe et les bonnes œuvres ; le danger de quiétisme est ainsi éliminé. Puis viennent des directions pratiques précises : exhortation au silence, à la lecture des Écritures, aux vigiles nocturnes, aux prostrations (trois cents par jour), au jeûne (régime de légumes secs, de pain et d'eau ; le vin est quelquefois permis), à la communion « avec un cœur pur », à la psalmodie pour ceux qui ne sont pas encore capables de se concentrer sur la prière de Jésus. A travers le détail de ces observances, le but spirituel n'est jamais perdu de vue. Il s'agit d'atteindre l'état où l'âme livrée à la prière de Jésus peut dire avec le Cantique des Cantiques : « J'ai été blessée d'amour ». Les *Centuries* demeurent un manuel précieux. Aujourd'hui même, à ceux qui trouveraient dans la prière de Jésus leur grâce et leur voie propres et qui auraient la possibilité d'organiser leur vie

en vue de cette prière, on ne saurait proposer — avec quelques adaptations nécessaires — de meilleur guide ou, tout au moins, de meilleure initiation.

Du Mont-Athos, la prière de Jésus rayonna non seulement dans l'Orient grec, mais dans l'Orient slave. Dès la première moitié du XVe siècle, elle est pratiquée en Russie. Une instruction pour la conduite des jeunes novices, datant de cette époque et émanant du monastère de la Trinité près d'Obnora, fondé en 1389 par Paul, disciple de saint Serge de Radoniège, mentionne la prière de Jésus ; elle est supposée être dite sur les grains du rosaire monastique. Saint Nil Sorsky (Nil Maïkov, 1433-1508) avait séjourné à l'Athos et subi l'influence de Grégoire le Sinaïte ; il propagea la prière de Jésus parmi les « moines d'outre-Volga » ; dans ses œuvres (discours ?), il la présente comme une œuvre ascétique, un « travail », une « action », et cette manière de voir n'a jamais disparu du monachisme russe. Le mouvement spirituel d'« outre-Volga », si opposé à l'institutionalisme qui devait prévaloir dans l'Église russe, avait une affinité naturelle avec l'hésychasme et les tendances que représente la prière de Jésus (1). Au XVIe siècle, nous trouvons celle-ci bien établie en Russie (2). Au XVIIe siècle, le métropolite saint Dmitri de Rostov (1651-1709), qui ne fut pas seulement un théologien dogmatique et catéchétique, mais l'auteur des traités *La médecine spirituelle* (sur les moyens de se défaire des pensées coupables) et *L'homme intérieur* (sur l'efficacité de la prière), préconisait la prière de Jésus ; on sait que Dmitri était par ailleurs latinisant et qu'il admettait les conclusions des théologiens

---

(1) A. Arkhangelsky, *Nil Sorky et Vassiane Patrikiéieff. Leurs travaux littéraires et leurs idées dans la Russie ancienne* [en russe], St. Pétersbourg, 1882.

(2) A. S. Orlov, *La prière de Jésus en Russie au XVIe siècle* [en russe], dans la collection russe *Monuments de littérature ancienne*, 1914, n° 185.

romains sur l'Immaculée Conception de Marie et sur l'épiclèse eucharistique (1).

Depuis la controverse palamite, le Mont-Athos n'avait pas joué un rôle particulièrement actif dans le développement de l'oraison hésychaste. Au XVIIIe siècle, il redevint le centre de diffusion intense de la prière de Jésus. Ce fut l'œuvre de deux « spirituels » dont les noms ne sauraient être séparés : Saint Macaire de Corinthe et Nicodème l'Hagiorite.

Le métropolite Macaire de Corinthe (1731-1805) avait été privé de son évêché sous la pression des Turcs et réduit à une vie plus ou moins errante. Il mourut ermite à Chio (2). Il causa un certain scandale en publiant anonymement à Venise, en 1777, un *Enchiridion* sur la « participation aux divins mystères » ; il y soutenait la thèse de la communion fréquente, alors considérée comme un latinisme (3). Au cours de la même année 1777, il fit un premier séjour au Mont-Athos et y rencontra Nicodème de Naxos, surnommé l'Hagiorite (4). Canoniste (dont la part fut prépondérante dans la formation du *Pedalion*), hagiographe, liturgiste auteur ascétique et mystique, Nicodème (1748 ?-1809) dispute à Eugène Boulgaris (1716-1806) le titre de plus grand

---

(1) Le dernier ouvrage paru sur Dmitri est, à notre connaissance, celui de Popov, *Saint Dmitri de Rostov et ses œuvres* [en russe], St. Pétersbourg, 1910.

(2) La vie de Macaire a été écrite par son disciple Athanase de Paros. On en trouve un abrégé dans le recueil hagiographique *Νέον Λειμονάριον*, publié à Venise en 1819 par un autre disciple de Macaire, Nicéphore de Chio, et réédité à Chio en 1913. Voir l'article de L. Petit sur Macaire dans le *Dictionnaire de théologie catholique* de Vacant et Mangenot, t. IX, 1926.

(3) Ce livre est extrêmement rare. Récemment encore, on n'en connaissait que deux exemplaires : celui du monastère athonite de Xéropotamos et un autre que possédait Mgr L. Petit, archevêque latin d'Athènes.

(4) *Ἁγιορείτης*, c'est-à-dire habitant de l'*ἅγιον Ὄρος*, de la « sainte Montagne » de l'Athos.

écrivain religieux grec du XVIIIe siècle ; il n'y a pas de doute qu'il était spirituellement très supérieur à Boulgaris. Nicodème avait en commun avec Macaire une disposition d'esprit accueillante à l'égard de certaines idées de l'Occident latin : on le verra traduire en grec (1796) le *Combat spirituel* du théâtin Lorenzo Scupoli et même publier (1800) des *Exercices spirituels* calqués sur ceux de saint Ignace et comprenant trente-quatre méditations en trois points (1). Il partageait l'opinion de Macaire sur la communion fréquente et aida le saint évêque à refondre son livre de 1777. Le résultat de cette collaboration fut la publication à Venise, en 1783, d'un autre ouvrage anonyme intitulé : *Livre très utile à l'âme sur la digne participation aux mystères immaculés du Christ* ; c'est le livre de Macaire, mais remanié par Nicodème, avec des développements nouveaux. L'œuvre fut d'abord prohibée par le patriarche de Contantinople ; puis les moines de l'Athos s'étant prononcés en faveur du livre, la condamnation fut annulée. Macaire ne résidait pas sur l'Athos ; après son séjour de 1777, il y reparut en 1784. Le livre de 1783 n'était, à vrai dire, qu'une production mineure des deux écrivains. C'est l'année précédente qu'avait été publiée la grande œuvre de Macaire et de Nicodème : la *Philocalie*.

Le mot *Φιλοκαλία* signifie « amour de la beauté », mais il faut entendre ce terme à la manière hellénique qui identifie le beau et le bien : il s'agit ici de la beauté spirituelle. Il existe un recueil d'Origène sous ce titre. Macaire voulait composer une sorte d'anthologie de l'hésychasme, plus particulièrement de l'oraison hésychaste et de la prière de

(1) M. Viller, *Nicodème l'Hagiorite*, dans la *Revue d'ascétique et de mystique*, Paris, t. V (1924), pp. 174-177. La vie de Nicodème a été écrite par son contemporain le hiéromoine Euthymios ; le texte en a été publié dans la revue *Γρηγόριος ὁ Παλαμᾶς*, t. IV (1920), pp. 636-641, et t. V (1921 pp. 210-218).

Jésus. L'attention de Nicodème était déjà orientée de ce côté. Il admirait Syméon le Nouveau Théologien dont il traduisit et édita les œuvres en grec vulgaire, avec Denys Zagoraios (Venise, 1790). C'est lui encore qui prépara l'édition, publiée après sa mort, des lettres de Barsanuphe et Jean (Vienne, 1816). Il était donc intérieurement bien préparé à l'entreprise dont Macaire eut l'initiative. La part respective de Nicodème et de Macaire dans la composition de la *Philocalie* ne saurait être déterminée avec précision ; tout ce qu'on peut dire est que la collaboration des deux auteurs fut très étroite. Elle aboutit à un ouvrage de dimensions considérables (1) où se trouvent assemblés les

---

(1) La *Φιλοκαλία τῶν ἱερῶν νηπτικῶν* (le titre grec complet n'a pas moins de vingt-huit mots) a paru à Venise, en 1782, saus nom d'auteur, aux frais du mécèue grec JEAN MAVROCORDATO. Cette édition *princeps* a 1207 pages in-folio. Le livre est très rare : ainsi, seule de toutes les bibliothèques d'Allemagne et d'Autriche, celle de l'Université de Göttingen en possède un exemplaire. Nous avons sous les yeux l'édition de 1782 qui se trouve au British Museum. Cet exemplaire reçoit une valeur particulière du fait qu'il porte, en lettres grecques, la signature manuscrite de PAÏSSY VÉLITCHKOSVKY, lequel, comme nous verrons, traduisit la *Philocalie* en slave-ecclésiastique et se fit le propagateur de la prière de Jésus. Nous ignorons dans quelles circonstances cet exemplaire, présenté au British Museum par l'hon. FREDERIC NORTH, est venu du Proche-Orient à Londres. — La *Philocalie* de 1782 comprend deux parties. La première partie renferme des écrits d'Antoine le Grand, Isaïe, Évagre, Cassien, Marc, Hésychius, Jean Damascène, Philémon, Théognoste, Philothée le Sinaïte, Élie, Théophane ; la deuxième partie contient des œuvres de Pierre de Damas, Syméon Métaphraste, Syméon le Nouveau Théologien, Nicétas Stéthatos, Théolepte, Nicéphore, Grégoire le Sinaïte, Grégoire Palamas, Calliste et Ignace Xanthopoulos, Calliste le patriarche, Calliste Angelikoudes, Calliste Cataphygiotes, Syméon de Thessalonique, Marc d'Éphèse, Maxime le Kausokalybe, le tome hagiorite. — Il semble que Migne (ou plus exactement dom Pitra) n'ait que tardivement connu et utilisé le *Philocalie* en vue de sa Patrologie grecque ; c'est à partir du tome 147 de la P. G., col. 634, sous le titre *Opuscula ascetica*, que des emprunts sont faits souvent aux textes et aux notices biographiques de la *Philocalie*. — Sur la publication de la *Philocalie* voir LEGRAND, PETIT ET PERNOT, *Bibliographie hellénique du XVIIIe siècle*, Paris, 1918-1928, 2e partie, pp. 381-394.

passages les plus significatifs, relativement à la vie hésychaste et surtout à la prière de Jésus, des écrivains que nous avons nous-mêmes cités et d'autres encore. On mesurera l'intérêt que présente la *Philocalie* par rapport à notre sujet, si nous disons que l'œuvre de Macaire et de Nicodème constitue une « somme de la prière de Jésus ».

Nicodème l'Hagiorite écrivit une œuvre originale sur l'oraison hésychaste : le titre en est *Manuel d'exhortations sur la garde des cinq sens, de l'imagination, de l'esprit et du cœur* (1). L'auteur donne des conseils très précis sur la prière de Jésus (ch. 10). Nous y lisons : « Ce retour de l'esprit au cœur, les débutants doivent s'habituer, comme l'enseignèrent les divins Pères ascètes, à l'opérer en inclinant la tête et en appuyant la barbe sur le sommet de la poitrine ». On retiendra momentanément la respiration, car celle-ci facilite la dispersion et la dissipation de l'esprit. On pratiquera cet exercice le soir, pendant une ou deux heures sans interruption, dans un lieu calme et obscur. Ainsi l'esprit « se ramasse et se retourne vers le cœur ». Il y trouve le « discours intérieur », ἐνδιάθετον λόγον ; c'est celui-ci qui prononcera la prière de Jésus. « Que l'esprit donc, ayant trouvé ce discours intérieur, ne lui permette pas de dire autre chose que la brève prière appelée μονολόγιστος : Seigneur Jésus-Christ, fils de Dieu, aie pitié de moi ». La prière de Jésus ne doit rien avoir de mécanique ; elle se situe dans un ensemble spirituel. « Cette prière seule ne suffit pas. Il faut encore mettre en mouvement la puissance de volonté de l'âme ; il faut que l'âme dise cette prière avec toute sa volonté, toute sa force et tout son amour ». Qu'on évite toute imagination, toute « empreinte d'une forme quelconque », et qu'on se souvienne du conseil de saint Nil : « Sois immatériel en présence de

(1) Cet Ἐγχειρίδιον συμβουλευτικόν parut en 1801, sans indication de lieu ; il a été réédité à Athènes en 1885.

l'Immatériel ». Cet écrit de Nicodème déconcertera le lecteur occidental par l'union d'une certaine technique corporelle à la spiritualité la plus dépouillée, la plus intérieure. L'étonnement du lecteur occidental (dirons-nous sa gêne ?) s'accroîtra si, à la page 328 de l'édition 1801 que nous avons sous les yeux, il regarde les schémas anatomiques du cœur humain ; celui-ci est d'ailleurs représenté d'une manière scientifiquement très exacte. Voici donc, au début du XIX[e] siècle, un écrivain d'une culture littéraire et théologique exceptionnelle, d'une expérience spirituelle authentique et profonde, et qui n'ignore pas ce que savent les anatomistes et physiologistes de son temps ; et il n'hésite pas à recommander des méthodes psycho-physiologiques de prière fixées, au moyen âge byzantin, par des moines dont les idées sur la respiration, le cœur et le cerveau peuvent sembler assez primitives. Puisque Nicodème est le dernier des hésychastes historiques (ce qui, nous le verrons, ne signifie pas qu'avec lui se close l'histoire de la prière de Jésus), peut-être serait-il utile ici de « faire le point » et de considérer de plus près la prière de Jésus tel que lui-même — mais fidèle à une longue tradition — la décrit.

La prière de Jésus comporte : toujours et essentiellement, une formule où le nom de Jésus est invoqué ; secondairement, d'après beaucoup d'auteurs, une certaine méthode corporelle destinée à faciliter la prononciation de la formule. Considérons tout d'abord la formule elle-même.

La formule, telle qu'elle existe dans l'usage monastique moderne, est : « Seigneur Jésus-Christ, fils de Dieu, aie pitié de moi pécheur ». Le mot « pécheur » est absent de la formule indiquée par Nicodème, mais celle-ci l'appelait déjà en quelque sorte. La formule moderne amalgame, en les modifiant, deux prières évangéliques : le cri des deux aveugles, « Fils de David, aie pitié de nous » (Matthieu 9 $_{27}$) ; et l'humble demande du publicain : « O Dieu, aie pitié de

moi pécheur » (Luc 18 $_{13}$). Les deux prières ont en commun l'élément : « aie pitié ». La prière des deux aveugles fournit le vocatif : « Fils... », mais « fils de David » a fait place à « fils de Dieu ». Ce terme est précédé par les mots : « Seigneur Jésus-Christ ». Ces trois mots se trouvent pour la première fois réunis dans Actes 16 $_{31}$: « Crois au Seigneur Jésus-Christ ». La juxtaposition des deux mots « Jésus » et « Christ » est déjà une confession de foi ; le premier de ces mots, par son étymologie, implique dans le nom de Jésus une σωτηρία, un mystère de salut, et dans la personne de Jésus la présence de la force salvatrice de Dieu ; le second mot attribue à Jésus l'onction messianique, à la fois sacerdotale et royale. Le mot « Seigneur » confesse la « seigneurie » de Jésus, et ces termes avaient un sens particulièrement fort au 1er siècle, lorsque le culte des empereurs tendait à les monopoliser dans un sens idolâtrique contre lequel leur emploi chrétien était une véhémente protestation (1). La transition entre « Seigneur Jésus-Christ » et « Fils de Dieu » — autre confession de foi très explicite — a peut-être été suggérée par la phrase du grand-prêtre : « ...si tu es le Christ, le fils de Dieu » (Matthieu 26 $_{63}$). Le « aie pitié » est généralement exprimé par le grec ἐλέησον, qui est le terme qu'emploient les deux aveugles dans Matthieu. Mais quelquefois la prière de Jésus a substitué à ἐλέησον le verbe ἱλάσθητι que Luc met sur les lèvres du publicain. La différence de sens entre les deux mots est considérable. Les mots ἔλεος, « pitié » ; ἐλεέω, « j'ai pitié » ; ἐλεημοσύνη, « aumône », expriment une commune idée de miséricorde condescendante et compatissante. C'est la même idée qu'on trouve dans les mots slavons *milost'*, *milostiv*, *pomilovat'*, *pomiloui*, employés par les versions slaves de la prière de Jésus, avec, cependant, une nuance propre que rendrait

---

(1) W. Bousset, *Kyrios Christos. Geschichte des Christusglaubens von den Anfängen des Christentums bis Irenaeus*, Göttingen, 1913.

le mot français « bénignité ». Mais ἱλάσθητι dit autre chose. Le verbe ἱλάσκομαι implique une idée d'apaisement, de réconciliation, de propitiation ; ou retrouve cette idée dans les mots ἱλασμός, ἱλαστήριος, ἱλαστήριον ; on se rappelle que ce dernier mot désigne, dans la Bible grecque, le « propitiatoire » qui recouvrait l'arche et que décrit le livre de l'Exode. Ce sens fort n'existait pas au début, dans le terme homérique ἵλαος, « bonté », « grâce », ou dans ἱλαρός, « joyeux », dont nous avons fait « hilare », mais il s'est peu-à-peu accentué, de sorte que la prière du publicain devrait se traduire par « sois-moi propice » plutôt que par « aie pitié de moi ». Si, dans la prière de Jésus, on emploie ἱλάσθητι au lieu de ἐλέησον, on y introduit l'idée du mystère de la rédemption et de tout ce que les Allemands entendent par *Versöhnung* et les Anglais par *Atonement*. Le texte grec de la liturgie juxtapose les deux verbes dans cette prière que prononce le prêtre à la prothèse : Θεός, ἱλάσθητί μοι τῷ ἁμαρτωλῷ καὶ ἐλέησόν με, « O Dieu, sois-moi propice à moi pécheur et aie pitié de moi ». Le texte slavon traduit très inexactement : « O Dieu, purifie (*otchisti*) moi pécheur et aie pitié de moi ». Le *Kyrie eleison* liturgique a probablement eu une influence sur la prière de Jésus ; on ne le rencontre pas avant le VIIIe livre des *Constitutions apostoliques* et il est apparu vers le milieu du IVe siècle (1) ; le fait qu'il s'est manifesté dans la région d'Antioche pourrait suggérer son usage dans les déserts monastiques de Syrie. On le voit, il existe, sous-jacente à la formule si simple de la prière de Jésus, toute une théologie très riche ; loin d'être monotone, cette prière présente une merveilleuse diversité, si l'orant met tour-à-tour l'accent, selon ses besoins propres ou sa grâce, sur chaque mot et chaque aspect de la formule. Il faut néanmoins se rappeler que le nom de Jésus suffit,

---

(1) CABROL et LECLERCQ, *Monumenta liturgica*, t. I, pars. 1a.

à lui seul, à constituer la prière de Jésus. A l'indétermination et à la fluidité qu'eut cette prière pendant de longs siècles, s'est substituée une fixation assez rigide. Mais celui qui voudrait revenir à la liberté primitive et se concentrer sur le Nom seul, en abandonnant la formule développée, garderait le droit de dire qu'il pratique la prière de Jésus, car il en reprendrait le plus ancien usage historique et rendrait son sens littéral à l'expression « prière consistant dans un seul mot », *μονολόγιστος*, — dans ce seul mot qui est la Parole au sens absolu et que le Père prononce éternellement.

Les moines de l'Orient byzantin associent, depuis le moyen âge, la formule de la prière de Jésus à l'usage d'un rosaire ; celui-ci aide à compter les invocations. Ce rosaire est remis aux moines au cours de la profession monastique. La récitation de la prière de Jésus, ou, en d'autres termes, d'un certain nombre de rosaires, avec des « métanies » (soit inclinations, soit prostrations), peut remplacer tout ou partie de l'office divin, selon une table d'équivalences définies. C'est pourquoi la prière de Jésus est autre chose qu'une dévotion privée. Elle rentre, jusqu'à un certain point, dans la prière canonique de l'Église. Aussi bien est-elle prescrite par la règle 87 du *Nomocanon* (1).

---

(1) Le rosaire monastique est appelé par les Grecs *κομβολόγιον* ou *κομβοσκοίνον*, par les Russes *lestovka*, ou *vervitsa*, ou *tchotki*. Le rosaire grec comprend 100 perles, ou grains de bois, ou nœuds d'étoffe. L'usage est qu'à chaque prière de Jésus corresponde un grain du rosaire et une métanie. On distingue deux sortes de métanies : les petites métanies, ou inclinations profondes, sans flexion des genoux, et les grandes métanies ou prostrations complètes, le front touchant la terre. Au Mont-Athos, on fait 1200 (12×100) grandes métanies par jour, et, le soir, 300 petites métanies. La prière de Jésus revêt deux formes. La forme ordinaire est très développée : « Seigneur Jésus-Christ, fils et Verbe du Dieu vivant, par les prières de ta toute pure Mère et de tous les saints, aie pitié de nous et sauve-nous ». La prière plus courte, « Seigneur Jésus-Christ, fils de Dieu, aie pitié de moi », est considérée comme une forme pénitentielle. Les usages russes sont différents. Le rosaire russe comprend 107 nœuds ainsi divisés : 1 gros nœud et 17 petits nœuds, 2 gros nœuds et 33 petits nœuds, 1 gros

De la formule, passons aux méthodes corporelles qu'on lui a annexées. Nous constatons que les hésychastes athonites ont associé à la prière de Jésus certains traits — rétention de la respiration, fixation du regard sur le milieu du corps, perception d'une lumière — qui peuvent choquer ou tout au moins surprendre. Nous ferons seulement deux remarques à ce sujet.

Tout d'abord, il faut être très prudent, très réservé, quand on parle d'une méthode qu'on approche de l'extérieur et dont on n'a pas l'expérience personnelle. Il est facile à des écrivains latins d'ironiser ou de se scandaliser à propos de la technique hésychaste. De celle-ci, ils ne savent que ce qu'ils ont lu. Ceux (il y en a encore) qui ont une connaissance pratique des procédés hésychastes n'écrivent plus à ce sujet. On ne saurait trouver mauvais, *a priori*, que quelqu'un se préoccupe de trouver les attitudes corporelles susceptibles de faciliter telle ou telle prière. Saint Ignace de Loyola, dans ses *Exercices spirituels*, attache une importance consi-

---

nœud et 40 petits nœuds, 1 gros nœud et 12 petits nœuds. Ces quatre divisions représentent les quatre portions de l'Office quotidien : vêpres, complies, matines, prières dites « typika ». Les quatre gros nœuds représentant les quatre évangélistes. Les Russes emploient la formule : « Seigneur Jésus-Christ, fils de Dieu, aie pitié de nous ». Ils font moins de métanies que les Grecs. Dans leur usage du rosaire, ils débutent par 10 grandes métanies, puis 30 petites métanies (les unes et les autres avec prière de Jésus) ; suivent 60 prières de Jésus sans métanies ; sur les grains restants, de grandes métanies. Le rosaire devrait être dit cinq fois par jour. Les équivalences russes de la prière de Jésus (avec métanies pour chaque invocation) et des offices sont : pour les vêpres, 500 ; pour complies, 200; pour matines, 500; pour les typika, 700. On voit que la pratique est assez sévère. Voir A. MALTZEW, *Andachtsbuch der Orthodox-Katholischen Kirche des Morgenlandes* (deutsch und russisch). Berlin, 1895, pp. CIV-CX. Nous ne saurions dire dans quelle mesure les moines uniates pratiquent la prière de Jésus. Elle était en usage chez les Studites de Galicie orientale, maintenant dispersés ; mais nous ignorons ce qui se passait chez les Basiliens ruthènes, italo-grecs et syriens. Chez les prêtres séculiers et les laïcs uniates, le chapelet latin a, croyons-nous, remplacé à un degré considérable la prière de Jésus.

dérable à l'environnement et au comportement physiques de l'« exercitant ». Il n'y a là rien que de naturel et de légitime. Un chrétien oriental raillant ou critiquant les Latins qui font des génuflexions et parfois prient avec bras en croix ferait preuve d'un singulier mauvais goût. Quand une tradition de prière est, comme celle de l'Athos, plusieurs fois séculaire, quand des générations d'ascètes et de mystiques dont on ne saurait rejeter à la légère le témoignage, ont cru que certains procédés aidaient leur oraison, il serait d'une bonne méthode intellectuelle de se demander si, après tout, il n'y aurait pas quelque chose de positif dans ces procédés (1). Encore une fois, une réserve respectueuse convient, surtout à ceux du dehors.

---

(1) Nous n'avons pas à les défendre, mais nous voudrions, dans une certaine mesure, les expliquer. Le ralentissement ou la rétention de la respiration est un moyen bien connu de se mettre dans un état de calme. Un homme d'une spiritualité aussi intérieure et profonde que VLADIMIR SOLOVIEV recommandait ce procédé. SAINT IGNACE. dans ses *Exercices*, conseille de prier « comme en mesure », «d'une respiration à l'autre». Chaque mouvement respiratoire peut exhaler une prière. De plus, les hésychastes ont attaché une grande importance à maintenir l'esprit « dans les limites du corps » ; il s'agit d'empêcher l'esprit de se disperser dans les choses, ce qui lui arrive par l'exercice des fonctions visuelles, tactiles, locomotrices, etc. Si l'on retient sa respiration, si en même temps on reste immobile, les yeux fermés ou baissés, et si cette attitude corporelle s'accompagne d'un effort psychologique pour « ramener l'esprit dans le corps » et *ne pas dépasser les limites du corps*, cette opération, presqu'impossible à décrire, produit une impression de gêne (qui peut devenir douloureuse), mais aussi de coïncidence aiguë entre l'esprit et le corps et de concentration intense. Quant à l'« omphaloscopie » ou fixation du regard sur le nombril, ni le nom ni la chose ne correspondent à ce que recommande l'hésychasme. Il n'a jamais été question d'une contemplation du nombril, ce qui serait du pur yoghisme. Il s'agit, dans une posture assise, de fixer le regard sur le milieu du corps. Le nombril exprime, assez naïvement, un point de fixation, un axe de direction ; mais on peut dire avec autant de justesse qu'il faut diriger le regard sur la poitrine. « Pratique bizarre, presque scandaleuse », écrit le P. JUGIE, dans son article déjà cité sur *Grégoire Palamas*. Encore faut-il essayer de la comprendre. Il s'agit de « trouver le lieu du cœur », de faire descendre l'esprit dans le cœur. Fai-

Cela dit, il importe de dissocier nettement la prière de Jésus de toute technique psycho-physiologique. L'invocation du nom de Jésus se suffit à elle-même. Ses meilleurs adjuvants sont d'ordre spirituel et moral. Aussi bien nul des partisans de la technique athonique n'a-t-il jamais écrit que cette technique fût nécessaire à la prière de Jésus. Aujourd'hui même, la pratique générale des directeurs de conscience orthodoxe est de dissuader de certaines expériences hésychastes les fidèles que la lecture des anciens

---

sant abstraction d'une physiologie périmée, cela signifie qu'il faut, en concentrant les regards dans la direction du cœur, s'imaginer vivement son propre cœur comme le lieu symbolique de la vie affective et volitive, de l'amour, puis jeter dans ce brasier nos pensées « intellectuelles » et les laisser s'échauffer, s'éclairer et prendre feu au contact de cette flamme, jusqu'à ce qu'un cri brûlant vers Jésus jaillisse et s'élève. D'autre part, cette attitude physique, tête inclinée vers le cœur, est en rapport avec le « mouvement circulaire ». Le PSEUDO-DENYS avait écrit : « Le mouvement de l'âme est circulaire ; l'enroulement de ses puissances intellectuelles sous forme d'unité lui donne la même continuité qu'à une roue ». (*Des noms divins,* ch. 4.). Ce mouvement cyclique de l'oraison exprime l'effluence de l'esprit dans le cœur, la circumincession de l'intellect et de l'amour. Il préfigure aussi, si grossièrement que ce soit, la circumincession de la Trinité, la communication d'amour des Trois Personnes. La célèbre icone de la Trinité d'André Roublev, qui est peut-être la plus haute expression artistique de l'Orthodoxie, suggère nettement, en ses moindres détails, un mouvement circulaire (dans le sens contraire à celui des aiguilles d'une montre). Bref, il s'agit, par des attitudes corporelles, de créer de puissantes représentations mentales qui, à leur tour, déclanchent certains dynamismes psychiques. L'étroit rapport des représentations mentales avec les arrangements spatiaux a été souligné par la moderne *Gestalt-psychologie.* En ce qui concerne la vision lumineuse à laquelle aboutirait la prière de Jésus, distinguons quatre cas. D'abord le cas de la perception sensible, par les organes naturels, d'une lumière surnaturellement produite ; cela est arrivé à des saints et à des pécheurs. Puis, très au-dessus, comme un cas-limite, la perception surnaturelle, mais non sensible ou physique, et par suite transcendant la psychologie normale, d'une lumière surnaturelle : c'est la lumière de la Transfiguration vue, non par les organes normaux, mais par des yeux déjà transfigurés. Au plus bas de l'échelle, il y aurait un emploi purement symbolique du mot « lumière », le nom de Jésus devenant, dans un sens figuré, le soleil de l'âme. Entre ce cas et le premier cas envisagé, il y aurait place pour un cas intermédiaire : la pra-

aurait incités à s'y engager. De tels essais seraient pour la plupart des fidèles inutiles et dangereux, encore que, dans certains cas, sous la direction de guides éclairés, ils puissent porter des fruits. Le chrétien qu'attirerait la prière de Jésus et qui débuterait dans cette voie ferait donc bien de ne tenir aucun compte des procédés psycho-physiologiques recommandés par les anciens moines ; qu'il se dise simplement que ces choses, qui peuvent être excellentes dans un certain milieu et dans certaines circonstances, n'ont pas été écrites pour lui. Cette route n'est pas barrée à ceux qui s'y engageraient avec la prudence nécessaire et sous un contrôle sûr ; mais tout chrétien peut atteindre aux cimes de la prière de Jésus sans autre « technique » que celle de la charité et de l'obéissance. Ici la disposition intérieure est tout. *Et la prière de Jésus rend libre de tout, sauf de Jésus lui-même.*

Ces choses sembleraient aller de soi. Cependant ceux-là même des théologiens latins qui ont lu le plus de textes

---

tique constante ou fréquente de la prière de Jésus peut mettre l'orant dans un état intérieur habituel de « luminosité ». Même s'il ferme les yeux, il a l'impression d'être pénétré par uue clarté et de se mouvoir dans la lumière. C'est plus qu'un symbole ; c'est moins qu'une perception sensible et ce n'est assurément pas une extase ; mais c'est quelque chose de réel, quoiqu'indescriptible. Nous n'entrons pas ici dans la question « palamite » des rapports entre l'essence de Dieu et la lumière divine. Rappelons seulement que la mystique orientale a toujours été une mystique de la lumière (déjà les Hébreux avec la Schékinah et la « gloire »). « Dieu est lumière ». — Nous avons rejeté ces trop longs développements dans une note pour bien marquer qu'ils ne touchent pas à l'essentiel de la prière de Jésus. Celle-ci est indépendante de toute « technique ». Nous sommes d'accord avec le P. Hausherr qui écrit : « Si étranges que soient ces procédés ils ne sont pas en tout la propriété exclusive des Orientaux et, sans doute, le théologien averti ne niera pas à priori leur légitimité ; il exigera seulement que ne leur soit pas attribuée une efficacité infaillible, au point surtout d'espérer atteindre par eux la contemplation divine sans passer par tous les renoncements et toutes les purifications ascétiques ». (*A propos de spiritualité hésychaste*, dans les *Orientalia Christiana Periodica*, Rome, 1937, vol. III, p. 271).

relatifs à la prière de Jésus commettent à son égard d'étranges méprises. Qu'un trop évident manque de sympathie envers les hésychastes fasse écrire à l'un deux, à propos de la possibilité d'infiltrations hindoues dans l'hésychasme : « Peut-être l'humaine bêtise suffit-elle à tout expliquer » (1), c'est là une question de goût et de ton. Mais l'incompréhension historique est plus grave, qui leur fait voir dans la prière de Jésus un procédé plus ou moins matériel, une « recette » dispensant d'un sérieux effort moral. Le Père Jugie écrit : « Par méthode d'oraison des hésychastes, nous entendons ici le procédé mécanique qu'employaient certains moines athonites pour arriver au recueillement intérieur et se procurer à bon compte la vision de la lumière divine (2) ». Et le Père Hausherr : « En résumé donc, deux exercices composent la méthode : la recherche du « lieu du cœur » — qui a valu aux hésychastes le nom d'« omphalopsychiques » — et de répétition ininterrompue de la prière de Jésus » (3), moyennant quoi on arrivera à voir ce qu'on ne savait pas », c'est-à-dire, en termes théologiques, selon Palamas, la « lumière du Thabor ». De nouveau le Père Hausherr : « On cherche un raccourci plus commode et on trouve un « moyen court » ; enfin, dans cette quiétude, on sourit des longs et vains efforts des pauvres gens préoccupés de la pratique seule » (4). Reconnaîtra-t-on l'hésychasme dans cette caricature ? C'est oublier tout ce que les hésychastes ont écrit sur la « garde du cœur », condition indispensable de la prière de Jésus. Ils n'ont jamais vu dans cette prière un « moyen court » par lequel ou puisse éviter les renonciations qu'exige la voie

(1) I. HAUSHERR, *La méthode d'oraison hésychaste*, p. 146.

(2) *Les Origines de la méthode d'oraison des hésychastes*, dans les *Échos d'Orient*, Paris, avril-juin 1931, p. 179.

(3) *La méthode d'oraison hésychaste*, p. 111.

(4) *La méthode d'oraison hésychaste*, p. 127.

royale de la sainte croix. Ils différaient de l'« ascétisme » pur en ce qu'ils croyaient que la prière de Jésus les conduisait à ces renonciations et les leur rendait plus possibles et plus douces ; mais ils n'ont pas supposé que la prière de Jésus pût exister sans la « sobriété », sans la *νῆψις*, — mot grec qui implique tout ce contrôle vigilant de soi-même qu'exprime aussi le terme « ascèse ». « La sobriété et l'oraison sont unies comme l'âme et le corps ; l'une d'elles manquant, l'autre ne saurait exister » dit, tout au début, le *Μέθοδος τῆς ἱερᾶς προσευχῆς καὶ προσοχῆς*, ce premier manuel de l'hésychasme. La conception hésychaste des rapports entre l'oraison et l'ascèse n'a jamais été mieux développée que par le moine studite Nicétas Stétathos, biographe et admirateur fervent de Syméon le Nouveau Théologien, dans ses *Centuries* (1). Le retour de l'homme à l'image divine originelle, dit-il, exige la réforme de nos sens et leur ré-ordination à l'esprit. Les sens externes ne doivent recevoir que les *λόγους* ou impressions essentielles des choses ; ils doivent se dématérialiser et asservir l'irrationnel à l'intelligible : le goût s'ordonnera à la tempérance, l'ouïe à l'audition de la parole divine ; et ainsi des cinq sens. Nous sommes ramenés des satisfactions charnelles aux fins supérieures. Telle est la haute ascèse que recommande l'hésychasme. Est-ce donc là un régime de facilité ? De plus, ni les disciples du Nouveau Théologien ni les moines de l'Athos n'étaient près d'oublier les garanties que la direction d'un « père spirituel » offre contre la mollesse ou l'illusion. Le même Nicétas écrit : « Ne pas se soumettre à un père spirituel, à l'imitation de Celui qui a obéi à son Père jusqu'à la mort de la croix, c'est n'être pas né spirituellement (2) ». Qu'on ne parle donc pas de procédé mécanique ou de « moyen court ». La prière de Jésus est un texte qui ne se

(1) P. G., t. 120, col. 852 suiv.

(2) *Ibid.*, col. 925, 54.

déroule que dans le contexte évangélique de l'humble amour et du don de soi.

Ayant en quelque mesure clarifié l'atmosphère (du moins nous l'espérons), revenons à l'histoire de la prière de Jésus. Païssy Vélitchkovsky (1722-1794), d'origine russe, fut l'apôtre de la prière de Jésus en Roumanie, où il dirigeait le monastère de Niamets ou Neamţ. Son nom est un des grands noms de l'histoire monastique orthodoxe. Il avait visité l'Athos. Il traduisit la *Philocalie* en slave-ecclésiastique sous le nom de *Dobrotolioubié* (l'« amour du beau » est devenu, en slave, « amour du bien »). Le *Dobrotolioubié* (1) a influé sur le peuple russe plus encore que la *Philocalie* sur les milieux grecs ; c'est dans ce recueil que non seulement les moines, mais les simples gens des villages se sont familiarisés avec les Pères et avec la prière de Jésus. De plus Païssy écrivit une lettre aux « ennemis et calomniateurs de la prière de Jésus » ; il y dit : « Il faut savoir que cette action divine était l'occupation continue de nos pères remplis de Dieu. Elle a resplendi comme un soleil parmi les moines qui vivaient partout, dans les solitudes et les cloîtres : au Sinaï, dans les skites d'Égypte, sur les monts de Nitrie, à Jérusalem et dans les monastères voisins, en un mot dans tout l'Orient et plus tard à Constantinople, sur la sainte montagne de l'Athos, dans beaucoup d'îles et ces derniers temps, par la grâce du Christ, aussi dans la grande Russie (2). »

Saint Sérafim de Sarov (1759-1833), le plus populaire des saints russes modernes, n'a pas insisté d'une manière

---

(1) L'ouvrage, comprenant trois parties, a paru à Moscou en 1793. Cette édition est très rare hors de Russie. Il y en avait au British Museum un exemplaire qui a été détruit pendant la guerre de 1939-1945. Des 36 morceaux de la *Philocalie* grecque, PAISSY en a traduit seulement 24.

(2) On trouvera la traduction allemande de cette lettre dans I. SMOLITSCH, *Leben und Lehre der Starzen*, Vienne, 1936, pp. 119-127. Voir *Vie et écrits de Paissy Vélitchkovsky* [en russe]. Moscou, 1847.

particulière sur la prière de Jésus. On pourrait dire qu'il avait une âme surtout pentecostale et qu'il concentrait sa vie spirituelle sur l'« acquisition du Saint-Esprit ». Cela est évident aux lecteurs de son célèbre *Entretien avec Motovilov.* Il a néanmoins écrit les lignes suivantes : « Pour recevoir et sentir dans le cœur la lumière du Christ, on doit s'éloigner autant que possible de toutes les choses visibles. Quand l'âme, dans une foi intérieure au Crucifié, s'est purifiée par la pénitence et les bonnes œuvres, on doit fermer les yeux du corps, faire descendre l'entendement dans le cœur et appeler incessamment le nom de Notre-Seigneur Jésus-Christ : « Seigneur Jésus-Christ, fils de Dieu, aie pitié de moi ». Alors l'homme, en proportion de son zèle et de l'attachement de son esprit au Bien-Aimé, trouve dans l'invocation du Nom des délices qui éveillent en lui la volonté de chercher l'illumination la plus haute » (1). Il est d'ailleurs remarquable qu'une des plus anciennes biographies de Sérafim contienne un long supplément sur la prière de Jésus (2). Ce supplément renferme des considérations très intéressantes sur le retour de l'esprit dans le cœur, sur la sensation de chaleur qui se produit alors et sur le passage de la « prière complète » (le « Seigneur Jésus-Christ, fils de Dieu, aie pitié de moi ») à ce simple cri : *Iissoussé moï* ! « Mon Jésus ! »

Un des grands « spirituels » russes du siècle dernier,

---

(1) Ces lignes se trouvent, non dans l'*Entretien avec Motovilov* mais dans les quelques fragments écrits laissés par SERAFIM. Elles sont, avec leur contexte, traduites en allemand dans l'ouvrage de SMOLITSCH que cite la note précédente, p. 254. Le livre anglais de A. F. DOBBIE-BATEMAN, *Saint Seraphim of Sarov. Concerning the Aim of the Christian Life*, Londres, 1936, nous semble la meilleure introduction à la vie et à la spiritualité de Serafim ; l'entretien avec Motovilov y est traduit. Il existe de cet entretien plusieurs traductions françaises.

(2) *Récits sur la vie et les exploits ascétiques de notre Père Serafim* [en russe], Moscou, 1855. Le supplément dont nous parlons n'a pas moins de 79 pages.

Ignace Briantchaninov (1807-1867), évêque de Kostroma, consacra un ouvrage à la prière de Jésus (1). De plus, il publia une édition du *Dobrotolioubié* (2) plus complète que celle de Païssy. L'histoire de la prière de Jésus au XIXe siècle se confond en grande partie avec l'histoire du *Dobrotolioubié* ou de la *Philocalie*. Un autre ascète russe célèbre, Théophane Govorov (1815-1894) dit Théophane le Reclus, évêque de Tambov, puis de Vladimir, et enfin retiré au « désert » de Vychna, prépara une autre édition du *Dobrotolioubié*, de proportions plus considérables que les précédentes (3) et plusieurs fois rééditée. Cette édition opère une séparation radicale entre la prière de Jésus et les techniques psycho-physiologiques ; on omet désormais « certains procédés extérieurs qui scandalisent les uns et les éloignent de la pratique et, chez d'autres, déforment l'exercice lui-même ». Ces procédés ne sont que « des préparations extérieures à l'activité intérieure, sans y rien contribuer d'essentiel ». Suivent ces conseils : « Il faut se rappeler que, de notre part, il y a seulement l'effort, tandis que la réalité elle-même, c'est-à-dire l'union de l'intelligence avec le cœur, est un don de la grâce, accordé quand et comme le veut le Seigneur... L'essence de la pratique [de la prière de Jésus] consiste à acquérir l'habitude de demeurer par l'intelligence dans le cœur,... dans ce cœur

(1) *Sur la prière de Jésus* [en russe], St. Pétersbourg, 1867.

(2) Saint-Pétersbourg, 1857. Le *Dobrotolioubié* de Paissy avait été réédité en deux parties : une partie en 1853, l'autre en 1855.

(3) Elle a été publiée en 1877 par le monastère russe de Saint-Pantéléimon, sur le Mont-Athos. Trois rééditions ont paru entre 1877 et 1913. L'édition comprend cinq gros volumes. On les trouve parfois entre les mains d'émigrés russes, mais il est difficile de se les procurer dans les bibliothèques de l'Europe centrale et occidentale. En Allemagne et en Autriche, seule la bibliothèque de la *Hochschule St. Georgen*, à Francfort sur-Main, les possède (ou les possédait). En Belgique on peut les trouver au prieuré d'Amay à Chevetogne.

sensible, mais non sensiblement » (1). Ces derniers ouvrages sont en russe ; mais une réédition du *Dobrotolioubié* en slave-ecclésiastique fut publiée au début du XX[e] siècle (2). Les Grecs, de leur côté, ont plusieurs fois réédité la *Philocalie* (3).

En 1884 paraissait à Kazan un petit livre intitulé : *Récits sincères d'un pèlerin à son père spirituel*. Il aurait été copié par le Père Païssy († 1883), abbé du monastère de Saint-Michel des Tchérémisses, à Kazan, sur un manuscrit se trouvant en possession d'un moine de l'Athos. D'après certaines allusions faites par l'auteur anonyme, celui-ci aurait écrit après la guerre de Crimée et avant l'abolition du servage russe, donc entre 1855 et 1861. Le « pèlerin » (*strannik*) décrit son odyssée à travers la Russie, qu'il parcourt avec un havresac contenant du pain sec et la Bible. Dans un monastère, il rencontre un *starets* (père spirituel) et l'interroge sur la manière dont on peut pratiquer le conseil de l'apôtre : prier sans cesse. Le *starets* place le *Dobrotolioubié* entre les mains du pèlerin et lui explique la pratique de la prière de Jésus. Il le soumet, si l'on peut dire, à un régime d'entraînement progressif. Il lui fait dire la prière de Jésus d'abord 3000 fois par jour, puis 6000, enfin 12000 fois. Ensuite le pèlerin cesse de compter le nombre des prières ; il associe le « Seigneur Jésus-Christ,

---

(1) Nous citons d'après la réédition de Moscou préparée à l'Athos et intitulée : *Les ordonnances des Saints Pères sur la prière et l'attention du cœur* [en russe], 1889, t. V, p. 507. La dernière phrase citée appellerait un soigneux commentaire ; cet effort de calme, lente descente et d'inhabitation de l'intelligence dans le cœur est une expérience très réelle, mais qu'il est vain de vouloir décrire sur le papier. On voit en tout cas quelle mise au point s'est opérée à l'Athos même.

(2) Typographie synodale de Moscou, 1902. A notre connaissance, cette édition n'est accessible, hors de Russie et de l'Athos, qu'à la bibliothèque de l'Université d'Helsingfors.

(3) Constantinople, 1861 ; Athènes, 1893 (deux volumes contenant quelques textes absents de l'édition *princeps*) ; Athènes, 1900.

fils de Dieu, aie pitié de moi pécheur » à chaque respiration, à chaque battement du cœur. Le moment vient où aucun mot n'est plus prononcé : les lèvres se taisent, et il n'y a plus qu'à écouter le cœur parler. Ainsi, la prière de Jésus dans son cœur, le pèlerin reprend sa route. La prière de Jésus lui sert de nourriture dans la faim, de boisson dans la soif, de repos dans la fatigue, de protection contre les loups et dans les autres dangers ; elle l'inspire dans les entretiens qu'a le pèlerin avec les gens qu'il rencontre, des gens du simple peuple, comme le pèlerin lui-même. Voici quelques passages significatifs :

« Tout mon désir était fixé sur une seule chose : dire la prière de Jésus, et, dès que je m'y adonnais, j'étais rempli de joie et de réconfort. C'était comme si mes lèvres et ma langue prononçaient d'eux-mêmes les mots, sans effort de ma part.

« ...Alors je sentis comme une légère chaleur dans mon cœur et un tel amour pour Jésus-Christ dans ma pensée que je m'imaginais moi-même me jetant à ses pieds — si seulement je pouvais le voir — et le retenant dans mon étreinte, baisant ses pieds avec tendresse, et le remerciant avec larmes de m'avoir permis, dans sa grâce et son amour, de trouver dans son nom une consolation si grande, — moi, sa créature indigne et pécheresse. Ensuite survint en mon cœur une chaleur agréable qui se répandit dans toute ma poitrine...

« Quelquefois mon cœur éclatait de joie en quelque sorte, tant il était léger, plein de liberté et de consolation. Parfois je sentais un amour brûlant envers Jésus-Christ et toutes les créatures de Dieu... Parfois, en invoquant le nom de Jésus, j'étais accablé de bonheur, et désormais je savais le sens de ces mots : Le royaume de Dieu est au-dedans de vous » (1).

(1) Cette traduction ne reproduit aucune des traductions françaises existantes et qui seront ultérieurement mentionnées.

Les *Récits* sont-ils vraiment une auto-biographie ? Ou sont-ils un roman spirituel, peut-être une œuvre de propagande ? Dans ce cas, de quel milieu émanent-ils ? Autant de questions que nous devons laisser sans réponse. Tout n'y est pas d'un or également pur. La prière de Jésus y est un peu trop présentée comme agissant *ex opere operato*. Un théologien, un higoumène, un prêtre ayant charge d'âmes s'exprimerait avec plus de sobriété et de prudence. Mais on ne saurait être insensible à la fraîcheur du récit, à son apparente sincérité, souvent à sa beauté spirituelle et enfin aux dons littéraires de l'auteur. Les *Récits* eurent une continuation. Une deuxième partie, attribuée au même auteur que la première, parut vingt-sept ans après celle-ci et dans les mêmes conditions de mystère (1). Cette deuxième partie est assez différente. Elle théologise ; elle reproduit des entretiens où interviennent, entre autres, un professeur et un *starets* ; elle n'a pas la naïveté (peut-être seulement apparente) et le charme de l'œuvre primitive, et l'on trouvera peu vraisemblable que l'une et l'autre aient été écrites par la même plume. Nous verrons plus loin comment le pèlerin a été accueilli dans les milieux occidentaux de notre temps.

L'histoire de la prière de Jésus dans les premières années du XXe siècle doit enregistrer un regrettable épisode dont l'Athos fut le théâtre. Le hiéromoine Antoine Boulatovitch, ancien officier de l'armée russe, et un autre moine, Hilarion, qui avait été ermite au Caucase, propagèrent dans les milieux monastiques russes de l'Athos, vers 1912, une doctrine selon laquelle le nom même de Jésus était la Divinité.

---

(1) La suite des *Récits* a été publiée en 1911, à la laure de Saint-Serge de Moscou. Aucune explication claire ou satisfaisante des origines de l'œuvre n'a été donnée. On a attribué la continuation des *Récits* au célèbre STARETS AMBROISE d'Optina († 1891). Il semble au moins acquis que le Père Ambroise possédait un manuscrit de la seconde partie. Qu'il en fût l'auteur semble bien douteux.

Les adeptes de cette doctrine furent nommés « onomatolâtres » (en russe *iménoslavtsi*), c'est-à-dire « adorateurs du nom ». Joachim III, patriarche de Constantinople, condamna la doctrine comme hérétique ; mais les onomatolâtres persistèrent et jetèrent le trouble dans la péninsule. En 1913, le gouvernement impérial russe envoya un vapeur devant l'Athos, cependant territoire grec, et fit arrêter les moines récalcitrants par des matelots russes. Les onomatolâtres furent déportés en Russie. Les échos de cette querelle se faisaient encore entendre pendant la première guerre mondiale (1).

Les onomatolâtres avaient procédé avec crudité et maladresse dans une matière qui exigerait un infini discernement. Leur théorie était de toute évidence inadmissible, mais ils avaient touché à un problème réel. Le regretté Père Serge Boulgakov, de l'Institut russe de théologie orthodoxe de Paris, posa ce problème en termes exacts. Qu'on nous permette de citer assez longuement le célèbre théologien russe :

« Le moyen le plus important de la vie de prières est le *Nom de Dieu* invoqué dans la prière... Ce qui est le plus important dans la prière, ce qui constitue le cœur même de la prière, c'est ce que l'on nomme la prière de Jésus : « Seigneur Jésus-Christ, fils de Dieu, aie pitié de moi pécheur ! » Cette prière, répétée des centaines de fois et même indéfiniment, forme l'essentiel de toute règle d'oraison monastique ; elle peut, au besoin, remplacer les Offices et toutes les autres prières, car sa valeur est universelle. La force de cette prière ne réside pas dans son contenu, qui est simple et clair (c'est la prière du péager), mais dans le nom très doux de Jésus. Les ascètes témoignent de ce que ce nom renferme la force et la présence de Dieu.

(1) Voir le *Recueil de documents relatifs aux troubles des onomatolâtres sur l'Athos* [en russe], Pétrograd, 1916.

Non seulement Dieu est invoqué par ce nom ; mais il est déjà présent dans cette invocation (1). On peut l'affirmer certainement de tout nom de Dieu ; mais il faut le dire surtout du nom divin et humain de Jésus, qui est le nom propre de Dieu et de l'homme. Bref le nom de Jésus, présent dans le cœur humain, lui communique la force de la déification (2) que le Rédempteur nous a accordée... La lumière du Nom de Jésus illumine — à travers le cœur — tout l'univers. Cet état ne peut être décrit par la parole, mais c'est déjà le prototype de : « Dieu sera tout en tous »...L'application pratique de la prière de Jésus a naturellement amené des discussions théologiques sur le Nom de Dieu et sa puissance, sur le sens de la vénération du Nom de Dieu et sur sa force active. Ces questions n'ont pas encore reçu de solution ayant force de dogme pour toute l'Église ; elles ne sont pas, d'autre part, suffisamment prises en considération par la littérature théologique. Pour le moment il existe deux tendances différentes. Les uns (qui se désignent eux-mêmes comme « glorificateurs du Nom de Dieu ») sont partisans du réalisme dans la compréhension du sens du nom en général ; ils croient que le Nom de Dieu, invoqué dans la prière, contient déjà la présence de Dieu (Père Jean de Cronstadt et autres). D'autres préfèrent un point de vue plus rationaliste et plus nominaliste : le Nom de Dieu serait un moyen humain, instrumental, pour exprimer la pensée et le mouvement de l'âme vers Dieu. Ceux qui pratiquent

---

(1) Est-*il* besoin de dire que, pour le P. BOULGAKOV, il ne saurait s'agir d'une présence substantielle de Dieu dans le nom divin ? Il s'agirait ici d'une présence dynamique. Le nom serait comme un signe efficace de l'action divine, comme une sorte de sacrement (en élargissant le sens de ce mot au-delà de l'usage qu'a aujourd'hui fixé la théologie).

(2) « Déification » est pris ici au sens des Pères grecs : participation et union, mais non identité de nature. L'être incréé et l'être créé demeureront toujours différents quant à leur essence.

la prière de Jésus, et les mystiques en général, sont partisans de la première opinion, de même que certains théologiens et certains hiérarques ; le second point de vue est caractéristique de la théologie orthodoxe d'école, qui a reflété l'influence du rationalisme européen (1). En tout cas, la doctrine théologique du Nom de Dieu est actuellement un problème à l'ordre du jour (2), problème que notre époque lègue aux temps à venir. Ce problème indique la voie principale qui s'ouvre devant la pensée théologique contemporaine » (3).

Le Père S. Boulgakov a laissé un ouvrage inédit sur la *Philosophie du nom*. Nous ignorons s'il sera publié. Ce travail traite du nom en général plutôt que du Nom de Dieu ; mais dans la pensée de l'auteur, cette question était intimement liée à la prière de Jésus (4).

---

(1) Le P. BOULGAKOV a-t-il considéré une troisième hypothèse ? Entre la conception « sacramentelle » et la conception « pédagogique » du nom, il y aurait place pour une conception intermédiaire : lorsque le nom de Jésus est formé *par le Saint-Esprit* dans notre prière et dans notre âme ; il revêtirait, du fait de cette opération de l'Esprit, et en tant qu'il en résulte, une valeur *sui generis*, dans l'ordre de la grâce. Il serait un fruit de l'Esprit.

(2) Ici le P. BOULGAKOV s'illusionne. Il n'y a guère de théologiens contemporains pour qui la doctrine du Nom de Dieu soit un problème à l'ordre du jour. Qu'on le regrette ou qu'en s'en félicite, cette carence est un fait. Si la prière de Jésus venait à connaître un nouvel épanouissement dans la piété de l'Église, le problème, sans doute, ne tarderait pas à passer au premier plan.

(3) *L'Orthodoxie*, Paris, 1932, pp. 205-209.

(4) Ces lignes étaient déjà écrites quand nous avons lu l'article de L. ZANDER dans *Irénikon* (tome XIX, 1946) sur le *Père Serge Bulgakov*. Il y est dit (p. 181) que la première partie de la *Philosophie du nom* a été éditée en traduction allemande ; la référence précise à cette traduction n'est malheureusement pas donnée. L'auteur de l'article s'exprime ainsi : « Ce dernier livre est conçu comme une étude philosophique de l'onomatodoxie, doctrine mystique sur la vénération du nom de Dieu, dépendant des traditions de l'hésychasme et de saint Grégoire Palamas ... C'était un livre très révolutionnaire, il ne renversait ni plus ni moins la logique traditionnelle ... La base de la pensée paraît au Père Serge être non l'idée abstraite, mais le mot concret ... Cette affirmation déconcerte tout d'abord

C'est dans l'émigration que le Père Boulgakov écrivait les lignes que nous avons citées. De fait, il s'est produit, dans l'émigration russe, une véritable renaissance de la prière de Jésus. Cette renaissance a été sensible dans la piété privée des fidèles plutôt que dans l'attitude officielle de l'Église. Le *Dobrotolioubié* a connu un regain de succès (1). Les *Récits d'un pèlerin* ont été réédités (2). De plus, ils ont été traduits en diverses langues et cette œuvre, si caractéristique de la Russie orthodoxe, a été reçue avec une faveur inattendue par des Romains, des Anglicans, des Luthériens, des Calvinistes ; ils sont devenus, comme on l'a dit, un des « classiques mineurs » de la littérature de dévotion (3). Les moines du monastère russe de Valamo,

---

par son aspect paradoxal, mais par la suite on s'aperçoit qu'elle est tout simplement une estimation pleinement consciente du premier verset de l'évangile de saint Jean : Au commencement était le Verbe ». Sans avoir lu l'ouvrage de S. BOULGAKOV, nous faisons toutes réserves sur une exégèse aussi fantaisiste du quatrième évangile ; nous nous rappelons aussi que, lorsqu'un théologien prétend renverser la « logique traditionnelle » les résultats sont généralement malheureux.

(1) Une nouvelle édition russe, abrégée a paru à Kharbine en 1928.

(2) La première partie des *Récits* a été rééditée en russe par B. VYCHÉSLAVTSEV à Paris, en 1930. La deuxième partie a été abrégée et rééditée en russe par l'higoumène (actuellement évêque) SÉRAFIM à Ladimirova (Slovaquie), en 1933.

(3) La première traduction française des *Récits d'un pèlerin* a paru, sans nom de traducteur, dans *Irénikon-Collection*, 1928, n[os] 5-7. Une nouvelle traduction française, sous le titre *Récits d'un pèlerin russe*, a été publiée par J. GAUVAIN dans les *Cahiers du Rhône*, Neuchâtel, 1945, n[o] XII. Une traduction allemande intitulée *Ein russisches Pilgerleben*, par REINHOLD VON WALTER, avait devancé les traductions françaises (Berlin, 1926). Un moine bénédictin de Prinknash, DOM THÉODORE BAILEY, publia à Londres, en 1930, une version anglaise : *The Story of a Russian Pilgrim*, basée sur la traduction française d'*Irénikon*. Également en 1930 et à Londres, le Rév. R. M. FRENCH publiait une autre traduction : *The Way of a Pilgrim*. Nous ne savons, de la traduction Bailey ou de la traduction French, laquelle a la priorité ; chose étrange, aucune de ces deux traductions anglaises ne mentionne l'autre ; la traduction French ne dit pas avec précision sur quel texte russe elle a été faite et elle garde le silence sur les traductions continentales antérieures. Ainsi, dans cette affaire, tout est enveloppé

en Finlande, ont publié sur la prière de Jésus deux volumes de textes choisis d'auteurs patristiques et ascétiques (1).

L'Angleterre a, plus que d'autres pays, prêté attention à la prière de Jésus. Evelyn Underhill (pseudonyme de Mrs Stuart Moore, 1875-1941), disciple anglicane de von Hügel et qui, par ses écrits, a tant fait pour intéresser son pays aux auteurs mystiques et aux questions de vie spirituelle, a parlé de la prière de Jésus en termes excellents que nous traduisons ici : « Cette technique est si simple qu'elle se trouve à la portée des adorateurs les plus humbles, et pourtant elle pénètre si loin qu'elle peut introduire ceux qui en font usage avec foi dans les mystères les plus profonds de la vie contemplative... Elle exprime aussi bien l'enfantin, le simple appel à Dieu du paysan pieux et l'aspiration continue du grand contemplatif (2). » C'est par le *Fellowship of SS. Alban and Sergius*, auquel elle appartenait, qu'Evelyn Underhill était entrée en contact avec la spiritualité russe. Le *Fellowship* a droit à être mentionné dans une histoire de la prière de Jésus, car ses membres non-orthodoxes ont appris, au contact des orthodoxes, ce qu'est cette prière ; ce sujet a été plusieurs fois exposé dans des conférences, dans des retraites organisées par le *Fellowship*. Quelques Anglais ont commencé à pratiquer la prière de Jésus. Nous eûmes récemment la surprise de rencontrer un Anglais qui, sans avoir rien lu sur la prière de Jésus, s'y adonnait (et d'une manière très sérieuse, très fructueuse) parce qu'un

---

d'un certain mystère, les traductions aussi bien que l'original. Les traductions que nous avons mentionnées jusqu'ici ne donnent que la première partie des récits. R. M. FRENCH a traduit en anglais la deuxième partie, *The Pilgrim continues his Way*, Londres, 1943. Les deux parties de la traduction French ont aussi paru en un seul volume, *The Way of a Pilgrim*, Londres, 1943.

(1) *Sur la prière de Jésus*, 1936 ; *La prière de Jésus dans la tradition de l'Église orthodoxe*, 1938 [en russe].

(2) *Worship*, Londres, 1936, p. 273.

autre Anglais lui en avait parlé. Les Dominicains d'Oxford ont donné l'hospitalité de leur revue mensuelle à un écrivain orthodoxe qui y a parlé de la prière de Jésus en des termes si justes que nous voudrions, en partie, les traduire ici :

« Beaucoup semblent avoir édifié toute leur vie spirituelle sur la prière de Jésus... Une certaine technique corporelle a été pratiquée et recommandée par les maîtres de cette prière : immobilité, respiration régulière, fixation des yeux sur le cœur, etc... Ces exercices « physiques » n'étaient permis qu'à ceux qui avaient pour les aider un directeur expérimenté. Tous les Pères ont insisté sur le fait que ces méthodes ne sont que des « béquilles » servant de support au corps et à l'âme, tandis que l'on acquiert le contrôle de soi-même. Leur but est de purifier le corps et d'en faire un instrument de prière... L'invocation était répétée vocalement aussi bien que mentalement... Afin d'éviter une répétition mécanique, on modifiait de temps en temps la formule, mais non trop souvent ... Quelques uns trouvaient suffisant d'appeler : « Jésus, Jésus »... Est-ce là une prière de moines qui seuls peuvent y consacrer tout leur temps ? En fait, la prière de Jésus a été largement pratiquée par les laïcs de l'Église orthodoxe. Elle est si simple qu'il n'est pas nécessaire de l'apprendre pour s'en souvenir. Elle peut demeurer sur les lèvres du malade trop faible pour dire le *Notre Père*... Beaucoup vaquent à leur travail habituel en répétant cette prière. Ni le travail de ménage, ni le travail des champs, ni le travail de l'usine ne sont incompatibles avec elle. En fait, la monotonie de certaines formes de travail manuel peut donner une aide à la concentration de l'esprit. Il est aussi possible, quoique plus difficile, de joindre à cette prière continue des occupations intellectuelles. Elle préserve de beaucoup de pensées et paroles vaines ou peu charitables. Elle sanctifie le labeur et les rapports quotidiens... Après

un certain temps, les mots de l'invocation semblent, d'eux-mêmes, venir aux lèvres. Ils introduisent de plus en plus dans la *pratique de la présence de Dieu*... Ces mots semblent graduellement s'évanouir. Une *veille silencieuse*, qu'accompagne une paix profonde du cœur et de l'esprit, se manifeste à travers le tumulte de la vie de tous les jours. Mais, dans les cas de distractions, de tentations, de fatigue ou d'aridité, il est utile de revenir à l'invocation orale... « Je dors, mais mon cœur veille » (Cant. V, 2). L'acte de prière est devenu un état de prière. Comme toute autre voie spirituelle, celle-ci exige de la fidélité, de la persévérance, du courage. Mais cette mémoire continuelle de Jésus-Christ devient en nous de plus en plus profonde, et elle jette une lumière nouvelle sur toute notre vie. Elle s'associe désormais au souvenir du Golgotha et de la dernière Cène. La communion à l'Eucharistie et le sacrifice de l'autel pénètrent un cœur, un esprit et une volonté qui s'offrent à l'incessante invocation du nom de Jésus. D'autre part, nous pouvons « appliquer » ce nom aux personnes, aux livres, aux fleurs, à toutes les choses que nous rencontrons et voyons ou auxquelles nous pensons. Le nom de Jésus peut devenir une clef mystique qui ouvre le monde, un instrument d'offrande secrète de chaque chose et de chaque personne, une apposition du sceau divin sur le monde. Peut-être serait-ce ici le lieu de parler du sacerdoce de tous les croyants. En union avec notre Grand-Prêtre, nous implorons l'Esprit : Fais de ma prière un sacrement » (1).

Le principal intérêt de l'article auquel nous venons de faire de si larges emprunts est qu'il constitue une sorte de synthèse des *intentions* de la prière de Jésus et de son usage

(1) *The Prayer of Jesus*, dans *Blackfriars*, février 1942, pp. 74-78. L'auteur de l'article, Mme NADIEJDA GORODETZKY, *lecturer* à l'Université d'Oxford, a publié un livre sur *The humiliated Christ in modern Russian thought*, Londres, 1938.

pratique : il ouvre des perspectives, des avenues ; il montre quelles possibilités se présentent à l'exploration aimante et priante du nom de Jésus. On remarquera particulièrement ce qui est dit de l'aspect eucharistique de la prière de Jésus : elle peut, en effet, devenir une offrande et une communion. On notera aussi les suggestions relatives à l'*application* du nom de Jésus aux personnes et aux choses de la vie quotidienne et à l'emploi de ce nom comme une méthode de transfiguration du monde : c'est là une mise en œuvre très concrète de la théologie du Corps du Christ. Peut-être trouvera-t-on à propos de rapprocher cet article d'une sorte de programme de questions concernant la prière de Jésus, questions qui constituaient un chapitre d'un plan d'études proposé récemment par le *Fellowship of SS. Alban and Sergius* à ses membres (1). Nous traduisons ce sommaire :

« Le Nom de Jésus et la « prière de Jésus ». La prière de Jésus en tant que : — *a.* Un appel à la médiation et à l'intercession du Christ ; — *b.* Une *réalisation* de sa présence ; — *c.* Une offrande sacrificielle ; — *d.* Un partage de la joie et de la puissance de la Résurrection ; — *e.* Une descente du Saint-Esprit ; — *f.* Un instrument de transfiguration des hommes et des choses. — Technique et possibilités de la prière de Jésus. Ses rapports avec l'usage du Nom de Dieu dans l'Ancien Testament et avec le Nom de Jésus dans les Actes des Apôtres ».

Pour ceux qui se complaisent aux horizons ouverts par ce *Scheme of studies*, la prière de Jésus n'est pas une relique du passé. Si l'on s'approche d'elle avec discrétion et respect, elle pourrait connaître une vie nouvelle dans les âmes. Ce renouveau servirait la cause de l'unité des chrétiens, car

---

(1) Voir *Sobornost'* de décembre 1942. Un ouvrage sur la prière de Jésus, considérée non du point de vue historique, mais comme méthode spirituelle pratique, est en préparation sous les auspices du *Fellowship*.

l'invocation du nom de Jésus fut, aux origines, commune à tous ; elle demeure acceptable à tous, accessible à tous (1). Ses destins intéressent non seulement le rétablissement des liens entre ceux qui se trouvent divisés, mais, d'abord et par-dessus tout, la piété envers Notre-Seigneur.

---

(1) Nous dirons, par manière de post-scriptum, quelques mots de l'invocation du nom de Jésus en Occident postérieurement aux Pères. L'Église romaine a une fête du Saint Nom de Jésus (ce que n'a pas l'Église orthodoxe) ; depuis PIE X, cette fête est célébrée le dimanche situé entre le 1er janvier et l'Épiphanie ou, à son défaut, le 2 janvier. La messe et l'office de la fête ont été composés par BERNARDIN DEI BUSTI († 1500) et approuvés par le pape SIXTE IV ; originellement confinée aux couvents franciscains, la fête fut plus tard étendue à toute l'Église. Le style des collectes se ressent de l'époque où elles furent composées et diffère beaucoup de l'ancien style romain. On ne peut qu'admirer la beauté des leçons de l'Écriture et des homélies de SAINT BERNARD choisies pour matines. Les hymnes *Jesu dulcis memoria, Jesu decus angelicum, Jesu rex admirabilis*, faussement attribuées à S. BERNARD, sont empruntées à un *jubilus* écrit par un inconnu du XIIIe siècle. Les litanies du Saint Nom de Jésus, approuvées par SIXTE V sont d'origine douteuse ; peut-être furent-elles composées, vers le début du XVe siècle, par S. BERNARDIN DE SIENNE et S. JEAN DE CAPISTRAN. Ces litanies, comme le montrent les invocations : « Jésus, splendeur du Père ... Jésus, soleil de justice ... Jésus, doux et humble de cœur ... Jésus, amateur de chasteté ..., etc ... », sont consacrées aux attributs plutôt qu'au nom même de Jésus ; on pourrait, jusqu'à un certain point, les comparer à l'acathiste du « très doux Jésus » dans l'Église byzantine. On sait de quelle dévotion fut entouré le monogramme IHS ; celui-ci ne signifie pas, comme on le dit souvent : *Jesus Hominum Salvator*, mais représente simplement une abréviation du nom de Jésus. Les Jésuites, surmontant le H d'une croix, ont fait de ce monogramme l'emblème de la Compagnie. En 1564 le pape PIE IV approuvait une Confraternité des Très Saints Noms de Dieu et de Jésus qui, devenue plus tard Société du Saint Nom de Jésus, existe encore. Cette fondation était une conséquence du concile de Lyon de 1274 qui prescrivit une dévotion spéciale envers le nom de Jésus. L'Angleterre du XVe siècle usait d'un *Jesus Psalter* composé par RICHARD WHYTFORD ; ce psautier de Jésus comprend une série de pétitions dont chacune débute par la triple mention du Nom sacré ; il est encore en usage et nous en avons sous les yeux un exemplaire tout récent. Le grand propagateur de la dévotion au nom de Jésus pendant le bas moyen âge fut S. BERNARDIN DE SIENNE (1380-1444) ; il recommandait de porter des tablettes sur lesquelles était inscrit le signe YHS et, en substituant ces tablettes aux symboles guelfes et gibelins dont les

Nous avons essayé de donner quelque idée de ce qu'a été la prière de Jésus, de ce qu'elle est encore. Nous souhaitons qu'un historien s'attache à ce sujet et écrive un livre digne de lui. Mais l'étude historique la plus complète sur la prière de Jésus ne sera jamais qu'une introduction, conduisant le lecteur à pied d'œuvre, c'est-à-dire jusqu'au point où l'information et la critique intellectuelle ne suffisent plus

murs étaient couverts, il croyait sceller la pacification des cœurs (P. THUREAU-DANGIN, *Saint Bernadin de Sienne*, Paris, 1896). Cette propagande lui valut d'être attaqué par l'Augustin ANDRÉ BIGLIA, dans un long mémoire en deux livres, de ton modéré (*Le mémoire d'André Biglia sur la prédication de saint Bernardin de Sienne*, texte avec introduction et notes du Père B. DE GAIFFIER dans les *Analecta Bollandiana*, t. 53, 1935, pp. 307-365), et dans un mémoire plus violent de l'Augustin ANDRÉ DE CASCIA au pape MARTIN V où on lit : « Ce culte détruit la foi en la sainte Trinité, il rabaisse la dignité de l'humanité du Christ ; il annulle le culte de la croix. » MARTIN V et EUGÈNE IV donnèrent néanmoins raison à BERNARDIN. Mais l'humaniste POGGIO dénonçait ce qu'il appelait *illa jesuitas* et « l'impudence de ces hommes qui, attachés au seul nom de Jésus, fomentent une hérésie nouvelle ». Saint JEAN DE CAPISTRAN, disciple de BERNARDIN, était aussi un propagateur fervent de la dévotion au nom de Jésus. Les deux saints appartenaient à la famille religieuse de saint François d'Assise. On sait que FRANÇOIS lui-même s'attendrissait au nom de Jésus. Le culte du Saint Nom devint une tradition franciscaine ; et il est bien significatif qu'une version italienne des *Fioretti*, exécutée à Trevi, en 1458, par un Frère mineur de la réforme de saint Bernardin, contienne un chapitre additionnel sur les témoignages du culte rendu par S. FRANÇOIS au nom de Jésus (E. LANDRY, *Contribution à l'étude critique des Fioretti de S. François d'Assise*, dans les *Annales de la Faculté des Lettres de Bordeaux et des Universités du Midi*, IV[e] série, t. I, 1901, pp. 138-145). Mais c'est en définitive BERNARD DE CLAIRVAUX, au XII[e] siècle, que le nom de Jésus a le plus inspiré. Qu'on lise surtout son sermon XV sur le Cantique des cantiques (P. L., t. 183, col. 483-847.) Commentant l'assimilation du nom de Jésus à une huile répandue, faite par le Cantique, il développe l'idée que le Nom sacré, ainsi que l'huile, éclaire, nourrit, oint. « N'est-ce pas dans la lumière de ce nom que Dieu nous a appelés à son admirable lumière ? » (On se rappellera les hésychastes.) « Le nom de Jésus est non seulement une lumière, mais il est une nourriture ». Ce nom *castas fovet affectiones*, et voici une splendide clarté lancée sur les rapports de la prière de Jésus avec l'amitié humaine ou l'amour conjugal. Et enfin : « Si tu écris, je ne goûte pas tes écrits, à moins que je n'y lise le nom de

et où la volonté et l'amour doivent devenir engagés. A un tel ouvrage, s'il était jamais écrit, conviendrait la conclusion que Saint Bernard — celui des Latins qui parla le mieux du nom de Jésus — donnait aux cinq livres qu'il adressa au pape Eugène III : *Quaerendus adhuc fuerat qui nec satis adhuc inventus est, nec quaeri nimis potest ; at orando forte quam disputando dignius quaeritur et invenitur facilius. Proinde is sit finis libri, sed non finis quaerendi* (1).

UN MOINE DE L'ÉGLISE D'ORIENT.

Jésus. Si tu discutes ou confères, je ne goûte pas ta parole, à moins que le nom de Jésus n'y résonne. Jésus est un miel dans la bouche, une mélodie à l'oreille, une jubilation dans le cœur... Mais : [le Nom] est aussi un remède. Quelqu'un de nous est-il triste? Que Jésus vienne dans son cœur et que, de là, Il jaillisse sur sa bouche ... Quelqu'un tombe-t-il dans des crimes?... S'il invoque le nom même de la vie, ne respirera-t-il pas aussitôt l'air de la vie ? » Ces passages contiennent la plus profonde théologie du Nom sacré. Sur le culte latin du Nom de Jésus, voir en général C. STENGEL, *Sacrosancti nominis Jesu cultus et miracula*, Augsbourg, 1613 ; *Acta Sanctorum*, Bruxelles, 1861, octobre, t. X, pp. 319-320.

(1) Fin du *De Consideratione*, P. L., t. 182, col. 807-808.

Chronique religieuse.

VELEHRAD

Il y a quarante ans, en 1907, a eu lieu à Velehrad le premier congrès unioniste. Pour ne pas laisser passer inaperçu ce fait mémorable, le directeur général de l'Apostolat des SS. Cyrille et Méthode en Tchécoslovaquie, Mgr František Jemelka, avait convoqué pour les journées du 10 au 12 septembre un congrès qu'on peut appeler semi-officiel et auquel participaient une soixantaine de personnes. Les circonstances n'avaient pas encore permis de donner à cette réunion une allure plus internationale ; trois Yougoslaves et un moine du monastère de Chevetogne y furent les seuls représentants de l'étranger. On a regretté beaucoup que le Prof. Fr. Grivec de Ljubljana (Yougoslavie), un des premiers promoteurs des congrès unionistes de Velehrad, n'ait pas pu obtenir à temps le visa pour être présent à cette occasion. Toutefois on a donné lecture d'un rapport composé par lui sur « SS. Cyrille et Méthode, apôtres de l'Unité œcuménique ». D'autres rapports ont été lus par les professeurs Jos. Vašica, Boh. Spačil, Ota Polach, Mgr Činek, le P. Prešeran S. J. et le Dr Fr. Glaser. En plein « cyrillo-méthodisme » (1), le dernier eut surtout le mérite d'ouvrir

(1) En effet, on avait un peu l'impression que ce Congrès avait fait sienne la suggestion du prof. Vašica qui, en 1945, aurait déclaré à Velehrad que l'Unionisme en Tchécoslovaquie revêtait un caractère spécial, imprégné par la tradition des apôtres slaves et que le terme de « cyrillo-méthodisme » lui paraissait préférable au terme d'unionisme (Cfr *Cahiers du Monde Nouveau*, nov. 1946, art. *Le Cyrillo-méthodisme*). Heureusement, quant au deuxième point, le savant slaviste de Prague nous a dit personnellement qu'il ne s'en souvenait plus.

également une fenêtre sur le monde et l'unionisme non-slaves, ce qui fut généralement apprécié (1). Dans la grande et belle basilique de SS. Cyrille et Méthode ont été célébrés des services liturgiques selon les deux rites du pays. Du diocèse gréco-catholique de Prešov étaient venus notamment assister au congrès, l'évêque auxiliaire S. E. Mgr Basile Hopko et quelques religieux du monastère de Michalovce. Cette fois encore Velehrad, ce vénérable sanctuaire de la Moravie auquel se rattache d'après la tradition le souvenir des deux fameux frères de Salonique, a manifesté vivre toujours de l'esprit du grand initiateur de ses congrès, Mgr Ant. Stojan d'Olomouc. C'est un centre de rayonnement dont l'influence bienfaisante pourra encore s'étendre au loin dans l'avenir. Les *Acta Academiae Velehradensis* y apporteront bientôt de nouveau leur contribution, comme par le passé. D. TH. S.

ACTUALITÉS.

Église catholique. — DOM ANSCHAIRE NELSON O. S.B., moine danois de Portsmouth Priory, Rhode Island, U. S. A., a été consacré le 8 septembre dernier évêque titulaire de Birta et désigné pour coadjuteur au vicaire apostolique de SUÈDE (2).

Des nombreux Ukrainiens, parmi lesquels 122 prêtres, réfugiés en Autriche, ont récemment signé et publié un mémorandum pour protester encore une fois contre le prétendu rattachement de l'ÉGLISE UKRAINIENNE CATHOLIQUE à l'Orthodoxie russe. — Au couvent des Augustins à CULLEMBORG (Hollande) étaient attendus

(1) La revue *Apoštolat Sv. Cyrila e Metoděje*, Nos 10 et 11, 1947, reproduit la plus grande partie de cette conférence

(2) T, 13 sept.

pour la fin de novembre une soixantaine d'ecclésiastiques venant de l'Union soviétique, spécialement de l'Ukraine. Une aile de l'ancienne petit séminaire sera à leur disposition (1).

L'immigration des ARMÉNIENS dans le Liban et de Syrie en Arménie soviétique se poursuit. En juillet dernier, 2400 personnes, dont une centaine de catholiques, quittèrent Beyrouth sur le navire « Pobjeda ». La presse pro-soviétique du Liban a de nouveau attaqué la lettre pastorale du cardinal Agagianian, patriarche de Cilicie, qui réclama pour ces émigrés une complète liberté de culte (2).

Église russe en URSS. — *LC* du 3 août publie une interview avec le métropolite Grégoire de Leningrad, arrivé à New-York le 18 juillet dernier (voir plus bas). Interrogé au sujet des ÉTUDES ECCLÉSIASTIQUES, le métropolite exposa les trois degrés d'instruction. L'Académie de Théologie constitue le degré supérieur. Il y en a deux, à Moscou et à Leningrad ; une troisième sera ouverte à Kiev. Avant d'y aller compléter leurs études pendant quatre ans, les futurs prêtres font quatre ans d'étude aux séminaires théologiques, au nombre de huit pour le moment : à Moscou, Leningrad, Kiev, Odessa, Stavropol, Vilna, Volyga (Vologda ?) et Minsk. Grodno, Donec et Černovice auront également leur propre séminaire. Pour l'admission, le candidat doit avoir dix-huit ans et avoir terminé les études moyennes. Toutes les classes de ces institutions sont remplies, sauf à Leningrad où on vient de commencer seulement. Les matières enseignées,

(1) *Maasbode*, 28 oct. 1947. Le même journal du 3 nov. annonce que le gouvernement néerlandais donna son autorisation. Il s'agit d'un groupe de 52 étudiants en théologie avec une dizaine de professeurs. On espère pouvoir inaugurer officiellement ce centre d'études.

(2) *Sico*, 1 sept., 1947 ; cfr. *Chronique* 1947, p. 212, note 1, où cependant pour le nombre des Arméniens catholiques jusqu'alors arrivés en Arménie soviétique il faut lire 1.000 et non pas 10.000.

en plus des sujets proprement religieux, sont : l'histoire ecclésiastique, la psychologie, la philosophie, les langues (latin, grec, hébreu, slavon — anglais, allemand, français), l'histoire des religions, la technique missionnaire. Les étudiants en théologie sont libres du service militaire durant leurs études, comme les autres étudiants. Ils reçoivent les mêmes subsides que ceux-ci, mais c'est l'Église qui paye.

JPM, N° 7, 1947, contient un rapport du recteur de l'Académie de Théologie à Moscou, le professeur S. W. Savinskij, sur la récente création d'un fonds pour des bourses destinées aux séminaristes. Ce fonds est alimenté par des contributions mensuelles des paroisses de Moscou versées depuis le 1er janvier dernier. Au début de février déjà une somme de 100.000 roubles avait été récoltée. Des dons d'initiatives privées s'y ajoutent encore. Désireux de ne pas créer un capital inaliénable, dont seuls les intérêts seraient utilisés, les organisateurs du fonds ont envoyé un appel à tous les évêques, les priant de proposer un même système aux paroisses de leurs diocèses. Ainsi la formation des futurs prêtres sera constamment l'affaire de tous les fidèles.

La vie entière de l'Église russe est d'ailleurs matériellement soutenue par les fidèles eux-mêmes. Le métropolite Grégoire déclara encore dans l'interview mentionnée que le BUDGET de l'ÉGLISE à Leningrad se monte à 1.500.000 roubles par an. Le gouvernement cède des bâtiments, libres de loyer, mais les réparations incombent à l'Église, ce qui nécessite une autre somme de 1.500.000 roubles.

A l'occasion d'une réception chez les représentants de l'Église épiscopalienne à New-York, le Métropolite a dit qu'en Russie une distinction nette est faite entre le gouvernement et le parti communiste. Il ajouta qu'aucun membre du clergé ne peut être membre du parti communiste (1).

(1) *LC* 17 août 1947.

Pour le reste les prêtres ont les mêmes droits et devoirs que les autres citoyens.

On compterait pour le moment en URSS 25.000 ÉGLISES avec au moins autant de prêtres, et 72 ÉVÊQUES. Une certaine recrudescence de la PROPAGANDE ANTIRELIGIEUSE est à signaler.

Émigration russe. — Une congrès de PÉDAGOGUES ORTHODOXES russes s'est tenu à Paris le 24 et 25 septembre, sous les auspices du métropolite Vladimir et sous la présidence de Mgr Cassien Bezobrazov. Le sujet des discussion. fut l'instruction religieuse de la jeunesse russe en France. Le besoin de nouvelles méthodes dans la catéchisation des jeunes se fait sentir et, à ce point de vue, le rapport de l'hiéromoine Romain sur la méthode catéchétique du chanoine Quinet est à signaler (1). De nouveaux livres de religion sont en préparation. Un comité d'éducation religieuse composé de membres des trois juridictions s'en occupe. Le Conseil œcuménique et des éditeurs tant protestants que catholiques prêtent leur concours (2).

EN AMÉRIQUE, la visite depuis longtemps annoncée du MÉTROPOLITE GRÉGOIRE de Leningrad et de Novgorod a eu lieu, mais apparemment sans avoir donné de grands résultats. Une lettre du représentant patriarcal adressée le 21 septembre dernier aux fidèles de la juridiction du métropolite Théophile en expose les différentes étapes (3). Après avoir rappelé les décisions du concile de Cleveland (nov. 1946) concernant la reprise du lien canonique avec l'Église en Russie sur une base de complète autonomie

(1) *Le Messager de l'Église Russe en Europe Occidentale*, octobre 1947, p. 8.

(2) *LC* 12 octobre 1947.

(3) La lettre est reproduite en entier dans *La Russie Orthodoxe* (Jordanville N. Y). 30 septembre 1947.

et la réponse par télégramme du patriarche de Moscou se déclarant d'accord en principe et annonçant l'arrivée d'un représentant (1), le métropolite Grégoire fait savoir comment dès son arrivée à New-York, le 18 juillet, il s'adressa par lettre au métropolite Théophile, sans cependant recevoir de réponse. Avortèrent également un télégramme du 28 juillet et une autre lettre du 30 juillet, à laquelle fut joint un « projet d'autonomie ». Entretemps, dans la presse, quelques représentants de la hiérarchie américaine ont fait des sorties désobligeantes à l'adresse de l'Église patriarcale. Enfin, le 8 août, une délégation métropolitaine avec les évêques Antoine de Montréal et du Canada (2) et Jean de Brooklyn N. Y., a rendu visite à Mgr Grégoire et le 9 août lui remit par écrit la « Résolution » du concile de Cleveland avec le « Commentaire » issu du Conseil de la métropole dans sa séance du 7 août précédent. Dans sa réponse du 14 août, l'envoyé patriarcal exprima au nom du Patriarche son plein accord avec la résolution de Cleveland, mais quant au « Commentaire » reléguant le patriarche de Moscou au rôle d'un « chef spirituel » sans plus, il estima qu'une telle autonomie impliquerait l'autocéphalie, pour laquelle manque à l'heure actuelle toute raison suffisante. Là dessus, n'ayant pas reçu de réplique, le métropolite Grégoire envoya le 6 septembre une espèce d'ultimatum expirant le 15 septembre. Ce délai une fois passé sans aucune réaction de la part de la hiérarchie américaine, le Métropolite tire ses conclusions en vertu de ses pleins pouvoirs et termine en faisant un appel aux fidèles orthodoxes russes en Amérique en les exhortant à se rassembler autour de l'archevêque

---

(1) Cfr *Chronique* 1947, p. 87-88 et p. 303. Le métropolite Théophile avait répondu au télégramme qu'on pourrait bien s'eutendre sans cette rencontre.

(2) Celui-ci est décédé le 19 octobre suivant. C'est en mars dernier qu'il avait été sacré évêque par Mgr Théophile.

Macaire de New-York, le nouvel exarque des paroisses nord-américaines (1). Il n'y a donc pas eu de rencontre personnelle entre les deux métropolites, Théophile et Grégoire. On a fait beaucoup de cas du fait que celui-ci est venu avec à un passeport diplomatique soviétique et un lourd coffre pour l'ambassadeur soviétique à New-York. Après trois mois de séjour aux E. U., le délégué patriarcal est reparti en Russie. Une assemblée des évêques, présidée par Mgr Théophile vient d'avoir lieu à San-Francisco (12-14 novembre.

Yougoslavie. — Du 11 avril au 8 mai de cette année les évêques de l'Église orthodoxe serbe se sont de nouveau réunis en CONCILE, où des décisions importantes ont été prises. Outre la réorganisation des diocèses (actuellement au nombre de 24) et l'élection de deux NOUVEAUX MÉTROPOLITES (Mgr Damascène à Zagreb et Mgr Arsène à Monténégro) et de six NOUVEAUX ÉVÊQUES, il faut signaler la note de PROTESTATION au gouvernement contre les PERSÉCUTIONS de l'Église orthodoxe. Celles-ci se feraient d'une façon plus ou moins cachée, mais très funeste. Les éléments anti-religieux des administrations locales ont beaucoup de possibilités d'entraver la marche normale de la vie ecclésiastique. Ce seraient avant tout les monastères qui souffriraient de certaines mesures rendant leur existence fort précaire (entre autres les couvents de Divljanski et de Vis dans le diocèse de Niš). Les différents cas de sévices contre le clergé ont été examinés et il fut décidé de dresser une liste des ecclésiastiques qui ont été arrêtés et condamnés par le régime actuel. Le manque de prêtres résultant des

(1) En effet, le métropolite Benjamin (Fedčenkov) a été tout récemment transféré au siège de Riga. De même l'archevêque Adam (Philipovskij) de Philadelphie est parti pour la Bukovine. Sans doute les deux évêques ont été considérés comme formant obstacle pour la réconciliation. L'archevêque Macaire est un vieillard de 82 ans.

événements de la guerre et de l'après-guerre est très sensible (1).

Roumanie. — Le patriarche NICODÈME paraît offrir une RÉSISTANCE ouverte aux tentatives de la part des autorités civiles de remplacer certains évêques opposés aux efforts d'étendre l'influence de l'Église russe. Il serait tombé en disgrâce. Les prêtres s'occupant des organisations YMCA rencontrent des difficultés de la part des autorités russes d'occupation.

Relations interorthodoxes. — Le concile pan-orthodoxe projeté par le patriarche Alexis de Moscou (2) n'a pas eu lieu. Plusieurs prélats n'ont pas voulu accepter l'invitation d'y prendre part, considérant cette initiative comme anti-canonique. Le patriarche Christophore d'Alexandrie a déclaré : « Au cas où le patriarche Alexis insisterait pour réaliser son projet, cette action sera caractérisée comme arbitraire et condamnée par tous les patriarches grecs-orthodoxes du Proche et du Moyen Orient. Après tout, seulement un représentant slave y pourra prendre part » (3). Le patriarche serbe Gabriel a également décliné l'invitation. Le patriarche œcuménique, qui après une longue absence a repris ses devoirs à Constantinople, a fait à la presse la déclaration suivante :

« Moscou nous a envoyé une invitation pour un concile pan-orthodoxe, mais un concile de ce genre doit être tenu à un endroit où les membres soient libres de toute influence ou pression de l'extérieur. Moscou ne satisfait pas à cette condition pour le moment. En outre, elle n'a aucun titre pour convoquer un tel concile. Le droit de le convoquer reste la prérogative du patriarcat œcuménique » (4).

---

(1) *La Russie Orthodoxe*, 3 octobre et *CT*, 5 septembre 1947.
(2) Cfr *Chronique* 1947, p. 313-314.
(3) *LC* 17 août 1947.
(4) *T* 4 octobre 1947.

Au nom du patriarche Maxime le métropolite Dorothée de Prinkipou, remplaçant du Patriarche durant sa maladie, adressa au patriarche de Moscou une lettre dans laquelle il expose plus en détail ces objections. Nous en publierons prochainement une traduction.

CT du 3 octobre reproduit en version anglaise la réponse que fit à cette lettre le PATRIARCHE ALEXIS. Celui-ci après avoir nié que les saints canons excluent la démarche entreprise par lui, écrit ensuite :

« L'invitation que nous avons adressée à nos collègues, les chefs des Églises autocéphales, est donc à la fois naturelle et légale, particulièrement maintenant qu'aucun des sièges de l'Église orientale ne peut être un lieu de réunion approprié pour une conférence de ce genre, ne serait-ce que parce qu'ils n'offrent pas la garantie d'une atmosphère libre de toute pression politique, nécessaire à l'étude de questions d'ordre ecclésiastique. »

Le seul lieu où une entière indépendance de toute ingérence étrangère soit assurée, serait le siège de Moscou « puisqu'il se trouve dans un pays où la liberté de l'Église est garantie par la loi ». Cependant, bien que la « majorité des chefs des Églises autocéphales » aient accepté l'invitation du patriarche (1), il a dû remettre la conférence à une date ultérieure, faute de temps suffisant pour les préparatifs. La lettre continue comme suit :

« Notre Église s'est toujours efforcée de conserver l'unité spirituelle avec le siège œcuménique de la Grande Église selon notre saint et fraternel devoir, et aussi parce que dans cette Église nous honorons l'aînée de nos sœurs, qui dans les temps anciens fut notre mère.

---

(1) Parmi ceux qui donnèrent leur approbation pour la convocation du Concile, est encore compté ici la patriarche d'Alexandrie, qui s'est prononcé contre cette initiative, comme nous avons vu. Il se peut qu'il n'ait pas pris tout de suite cette position, étant en bons termes avec le patriarcat de Moscou.

Bien qu'aujourd'hui, à notre grand chagrin, certains faits indiquent que le patriarcat œcuménique continue de soutenir, à l'encontre des canons de l'Église, des prélats et des ecclésiastiques qui se sont séparés de leur Église-Mère, l'Église russe — comme en Pologne, en Finlande et en Europe occidentale — au sujet de quoi nous avions déjà écrit au patriarche Benjamin, de sainte mémoire, puis subséquemment à son successeur le patriarche Maxime, dont nous attendons toujours une réponse — ces malentendus n'affectent en rien nos relations fraternelles avec le patriarcat œcuménique et sa hiérarchie ».

La lettre se termine par deux citations bibliques : « Portez les fardeaux les uns des autres » (*Gal.* 6, 2) et « Consolez-vous mutuellement et édifiez-vous les uns des autres » (I *Thess.* 5, 11).

La *Pensée Russe* du 27 septembre communique que le patriarche œcuménique se propose de convoquer pour le printemps 1948 les représentants des Églises orthodoxes.

Allemagne. — Les REVUES THÉOLOGIQUES reprennent vie. La *Monatsschrift für das gesamte Gebiet der Theologie und Religionswissenschaft,* sous la direction des professeurs Aland (Halle-Berlin) et Sommerlath (Leipzig), compte donner, tout en conservant son caractère ancien, plus de place aux rapports de la théologie allemande avec celle des autres pays. Ainsi le premier numéro contient un article de CARL SCHEIDER sur la compréhension entre le protestantisme allemand et américain. Chez Bertelsmann à Gütersloh vient de paraître le premier fascicule d'une collection *Ökumenische Erfahrungen.* Il a pour auteur le professeur H. P. Ehrenberg, et est intitulé *Luthertum ökumenisch und deutsch.* L'A. qui est un pasteur luthérien et qui a beaucoup fréquenté les milieux œcuméniques lors de son long exil politique en Angleterre, y expose, sous la forme de deux lettres, la situation du luthéranisme allemand dans la *Evangelische deutsche Kirche* et ses relations avec les autres groupes du luthéranisme mondial.

Amérique. — A la suite d'autres éminentes personnalités anglaises, dont notre Chronique a parlé antérieurement, le chanoine F. HOOD, *Principal* de *Pusey House* à Oxford, est venu visiter le pays pour y étendre les « Amis de *Pusey House* ».

Angleterre. — Dans notre dernière Chronique nous relations l'état plutôt peu satisfaisant du Conseil Britannique des Églises (B. B. C.). Nous avons d'autant plus de plaisir d'en donner maintenant de bonnes nouvelles après sa réunion des 30 septembre et 1 octobre, sous la présidence de l'archevêque de Cantorbéry. Le président du comité financier annonça qu'en réponse à l'appel lancé au printemps dernier, les Églises britanniques avaient doublé leurs dons, et cru pouvoir y voir un signe tangible d'affection et de confiance envers le Conseil. Au cours de la session, la préparation commune de la conférence d'Amsterdam fut surtout envisagée. Un participant résuma son impression ainsi : « La conscience d'appartenir à des communions religieuses diverses et parfois fort différentes, s'est effacé ; nous n'étions plus qu'une famille d'Églises » (1).

Les chefs des Églises chrétiennes d'Angleterre et le métropolite Germanos de Thyatire, ont été les hôtes du Club des CHEVALIERS DE LA TABLE RONDE pour envisager ensemble la contribution chrétienne commune à la paix du monde. L'archevêque de Cantorbéry, après avoir déploré les divisions entre chrétiens et constaté avec joie leur lente résorption, a trouvé que le devoir de l'Église tout entière était d'insister sur la subordination de l'autorité temporelle aux lois de Dieu révélées dans le Christ. S. Ém. le cardinal Griffin, archevêque de Westminster, souligna la nécessité de restaurer la famille chrétienne basée sur la sainteté du

(1) *SOEPI*, nº 37.

mariage, domaine dans lequel les chrétiens peuvent élever une même voix (1).

Le DR. J. PERNETTE DE WOLFE, évêque anglican de Long Island, U. S. A., magnifia, au cours d'une prédication à l'abbaye de Westminster, l'unité organique de la communion anglicane mondiale dont la base est l'apostolicité, telle qu'elle est exprimée dans le Quadrilatère de Lambeth de 1888, reprenant celui de la Convention de Chicago de 1886. Actuellement ce document fondamental donne lieu à des interprétations différentes sur lesquelles la conférence de Lambeth en 1948 devra se prononcer (2).

Nous apprenons que le nouvel évêque anglican de Gibraltar, le DR. C. D. HORSLEY a décidé de ne pas se faire introniser à la pro-cathédrale de Malte, comme l'avaient fait jusqu'ici ses prédécesseurs, mais d'y être installé en qualité de doyen seulement, l'ordinaire du lieu étant l'archevêque catholique.

Pour remédier à l'absence d'un périodique catholique anglais du genre, la DOWNSIDE REVIEW (Downside Abbey near Bath) adoptera dorénavant comme sous-titre : *A Catholic Quarterly of Theology, Metaphysics and Monastic History*, Le premier fascicule de la nouvelle orientation, la représente bien.

Pays-Bas. — L'archevêque vieux-catholique d'Utrecht, le Dr. Andreas Rinkel, assisté des évêques de Haarlem et de Deventer, ainsi que de l'évêque anglican, le Dr. Stephen Neill, a CONSACRÉ le DR. STENWACHS en qualité de coadjuteur à l'évêque vieux-catholique allemand, le Dr. Kreutzer, âgé et malade. La participation du DR. NEILL, spécialement désigné a cet effet par l'archevêque de Cantorbéry, dont on

(1) *Id.*, nº 38.
(2) *CT*, 5 sept., p. 335.

sait qu'il est le représentant sur le continent européen, a été très remarquée (1).

Tchécoslovaquie. — Voici deux passages très caractéristiques de la manière œcuménique, extraits du mandement publié par le Conseil national des Églises du pays.

Les Églises de T., par le fait même de leur collaboration au sein du Conseil, professent leur unité essentielle, leurs dons spirituels communs, leur mission au nom de Notre-Seigneur Jésus-Christ et leur commune obéissance à ses commandements... Leur tâche n'est pas de proposer des solutions (à la situation politique actuelle) mais de rappeler que les commandements de Dieu doivent être le fondement des décisions des hommes. Elles pensent que toute liberté leur sera accordée pour remplir cette tâche (2).

Relations interconfessionnelles.

Entre catholiques et autres chrétiens

L'Institut pontifical des études orientales (7, Piazza S. Maria Maggiore, Rome) a eu 30 ans d'existence. *SICO* d'octobre rappelle à cette occasion son histoire et les éminents services qu'il a rendus dans son domaine, aussi bien par son enseignement que par ses travaux de recherche.

Au prieuré d'Amay se sont tenues fin août et début de septembre des journées d'études théologiques. La première série avait pour sujet général l'anthropologie chrétienne, laquelle a été considérée dans sa tradition catholique à travers les âges, et dans les traditions orthodoxe, anglicane, luthérienne et calviniste. Ces dernières ont été exposées par leurs représentants respectifs. La seconde série avait pour but de donner à des professeurs de Grands Séminaires, dont certains étaient venus de l'étranger, une première initiation

(1) *SOEPI*, nº 37.
(2) *Ibid.*

à la THÉOLOGIE ORIENTALE. Elle fut organisée par un comité belge interdiocésain sous le patronage des évêques de Belgique, et présidée par Mgr J. Lebon, l'éminent professeur de patrologie à l'université catholique de Louvain. La dernière séance fut honorée de la présence de S. Exc. Mgr Charue, évêque de Namur, diocèse dans lequel se trouve Chevetogne.

Le professeur L. ZANDER de l'Institut de théologie orthodoxe de Paris, a visité le prieuré d'AMAY en janvier et avril derniers, et a donné à la communauté d'intéressantes conférences sur la Sophiologie de Bulgakov et sur le Mouvement chrétien des étudiants (S. C. M.). Il y a consacré des notices pleines d'amitié œcuménique dans *Le Messager de la vie ecclésiastique* n° 8 (en russe) (4, rue d'Alsace-Lorraine, Boulogne-sur-Seine), et le *Federation News Sheet*, mai (13, Rue Calvin, Genève).

C'est la troisième année que dom BÈDE WINSLOW de l'abbaye de Ramsgate, Angleterre, directeur du *Eastern Churches Quarterly*, organise des journées d'études à Oxford. Cette année elles ont eu lieu du 3 au 5 octobre, et eurent pour sujet le Saint-Esprit. Les exposés faits par des catholiques, un anglican et un orthodoxe, seront publiés.

Le professeur J. LORTZ, historien catholique de la Réforme, a récemment donné une série de trois conférences à l'école théologique évangélique de BETHEL-BIELEFELD (Westphalie). Dans les discussions qui suivirent, il répondit à des questions concernant l'Église catholique et parla des possibilités d'une collaboration pratique entre chrétiens de différentes confessions (1).

ENTRE ORTHODOXES ET AUTRES CHRÉTIENS.

Nous donnons en *Notes et Documents* l'article de Mr Bratsiotis. Deux autres exposés de principes d'abord. Le

(1) *Persbureau der Ned. Hervorm. Kerk.* 25 oct. 1947.

premier vient de l'archiprêtre STÉPHANE ZANKOV, œcuméniste orthodoxe bien connu. Parallèlement à son volume récent qui sera recensé ici même, il publie un article dans *IKZ* nº 2 : *Aktuelle Probleme und Aufgaben der orthodoxen Theologie und Kirche.*

Il commence par constater avec satisfaction le changement dans l'attitude des non-orthodoxes envers son Église : son attachement à la Tradition qui était considérée naguère comme un défaut, est jugé maintenant une qualité. Mais la Tradition est une chose très complexe ; la principale tâche de la théologie orthodoxe sera précisément d'en déterminer la véritable nature « en harmonie avec la Parole de Dieu et avec l'esprit intérieur et la structure de l'Orthodoxie » (p. 71), c'est-à-dire, en fin de compte, de faire une théologie de l'Église orthodoxe, véritable Église du Christ, dont la catholicisme romain est une déviation à droite, et le protestantisme, une déviation à gauche. La théologie orthodoxe aidera ainsi l'Église à accomplir sa mission divine.

Le second exposé appartient à PAUL EVDOKIMOV et est intitulé : *Note préliminaire pour une théologie œcuménique* (Foi et Vie, nº 6).

La perspective est très voisine de celle du prof. L. ZANDER (cfr ici même p. 334 suiv.). Elles distingue trois plans : l'empirique, gouverné par la loi de l'évolution naturelle ; celui de l'Église, gouverné par la catégorie de l'Incarnation ; l'eschatologique, gouverné par la Parousie. Par là même est surmonté le paradoxe œcuménique qui veut que chaque confession chrétienne, tout en n'étant qu'un aspect particulier et historique de la Révélation chrétienne, en réclame pour elle même la plénitude ; en effet le Mouvement œcuménique devient dans cette perspective non pas l'union des Églises historiques mais la formation du « Corps total universel, eschatologique du Christ » (p. 562).

« La communion œcuménique s'érige ainsi, par anticipation, en sacrement dont la formule est la prière sacerdotale, la matière — le genre humain, et la grâce — la toute puissance du Père » (p. 563). Au Mouvement œcuménique il appartient d'exprimer une nouvelle et définitive vision du Christ, vraiment universelle. S'il y réussit, il fera peut-être « jaillir de l'Histoire elle-même, le cri : viens, Seigneur Jésus » (p. 570).

Un correspondant nous apprend la fondation à MOSCOU d'une commission spéciale pour étudier le CHRISTIANISME OCCIDENTAL, et d'une autre commission presidée par le métropolite Nicolas de Kruticy, destinée à l'examen du problème des ORDINATIONS ANGLICANES. L'OCTAVE de prières pour l'Unité susciterait là-bas également de l'intérêt.

SOEPI nº 21, relate l'existence de PRÉOCCUPATIONS ŒCUMÉNIQUES en ROUMANIE et en BULGARIE. Une information directe nous a été impossible jusqu'à présent. De la même source est annoncée la libération, après une longue détention, de l'évêque Irénée de Novi-Sad (Yougoslavie), membre éminent du Mouvement œcuménique.

La section irlandaise de l'ANGLICAN AND EASTERN CHURCHES ASSOCIATION a tenu une réunion à DUBLIN au début d'octobre ; elle fut une réussite et la participation du R. P. GEORGES FLOROVSKIJ y a contribué pour une grande part. Le FELLOWSHIP DES SAINTS ALBAN ET SERGE organisa au mois d'août à Abingdon, Berks, une conférence à laquelle l'élément proprement théologique, centré autour de la Rédemption, fut mieux représenté qu'à celle de 1946, et marqua un retour à l'idée initiale de l'Association qui voulait que ses conférences d'été fussent à la fois un *Holiday Camp*, une conférence théologique et une école de *Worship.*

Le Dr. ZERNOV qui a été le secrétaire orthodoxe du *Fellowship* depuis sa fondation, quitte cette charge pour devenir le *Spalding Lecturer* (Religion et culture orthodoxe) à l'université d'OXFORD. Avec ce départ, la revue *Sobornost*, à en juger par son numéro de printemps, va prendre une allure plus populaire.

Dans la *Pensée Russe* du 4 octobre nous lisons que Mgr E. LAGERWEY, évêque vieux-catholique de Deventer qui semble être l'émissaire œcuménique de son Église, a visité Paris pour nouer des relations avec les prélats orthodoxes

de cette ville, afin de faire avancer la question de l'intercommunion entre les deux Églises.

ENTRE ANGLICANS ET AUTRES CHRÉTIENS.

Vieux-catholiques. Hugo Fleury dans *LC* du 14 septembre p. 9, donne une bonne revue des relations entre ANGLICANS et VIEUX-CATHOLIQUES, hollandais, allemands et suisses.

Églises non-épiscopaliennes. Le grand événement ici est l'inauguration de l'ÉGLISE UNIE DE L'INDE MÉRIDIONALE. Pour les antécédents on consultera ce qui a été dit plus haut p. 279 suiv. C'est le 27 septembre dernier que la cérémonie a eu lieu, à la cathédrale anglicane de Madras. Le Dr. Chirakarotta K. Jacob, évêque de Travancore et de Cochin, y consacra à ce que le Schéma entend par épiscopat, les neuf candidats qui lui avaient été désignés par les groupes confessionnels formant la nouvelle Église. Le rite de consécration avait reçu l'approbation de l'archevêque de Cantorbéry (1). La nouvelle Église compte 14 évêques dont sept faisaient partie de la province anglicane de l'Inde, de Birmanie et de Ceylan (2).

A l'église *St. Martin's in the Fields* de Londres le 24 septembre eut lieu un SERVICE D'INTERCESSION en faveur de la nouvelle Église. L'archevêque de Cantorbéry, entouré des ministres méthodiste, presbytérien et congrégationaliste, officia et exprima des vœux pour les pionniers de l'unité chrétienne entre chrétiens épiscopaliens et non-épiscopaliens. La collecte prononcée priait pour « l'édification de la sainte Église catholique dans l'Inde méridionale et dans le monde entier » (3).

---

(1) *Le* 5 oct. E. R. HARDY jr. fait remarquer que le rite d'ordination des prêtres, qui a aussi reçu la même approbation, ne contient pas la mention de l'ordre de la prêtrise.

(2) *SOEPI*, nº 36.

(3) *CT*, 26 sept.

Les Anglo-catholiques discutent le sort des ANGLICANS ORTHODOXES dans la région, c'est-à-dire des anglicans qui ne voudront pas se joindre à la nouvelle Église. Nous y reviendrons plus tard quand la chose sera plus éclaircie qu'elle n'est actuellement. La puissante société missionnaire anglicane SOCIETY FOR PROMOTING THE GOSPEL (S. P. G.) a décidé de ne pas soutenir les missions de l'Église unie, cependant des personnes privées pourront par son intermédiaire continuer à subventionner les organisations anciennement anglicanes (1).

Un point capital de tous les événements œcuméniques gravitant autour de l'Église unie de l'Inde méridionale, est l'attitude de l'archevêque de Cantorbéry envers les relations de celle-ci avec la communion anglicane dont il est le chef ; ceci, en attendant la conférence de Lambeth de 1948. On connaissait déjà quelque chose à son sujet (voir par exemple *Unity and Faith* n° 10). Le Dr. FISHER l'exprime officiellement dans une LETTRE OUVERTE AU DR. STEPHEN NEILL dont on sait les importantes attributions œcuméniques (2).

Le but de la lettre est d'exposer clairement la politique intérimaire de l'Église d'Angleterre envers l'Église unie de l'Inde méridionale, et de supprimer ainsi des malentendus possibles. Après avoir montré de l'admiration pour le sérieux et la sincérité du document indien d'union, l'Archevêque fait la mise au point suivante : 4 diocèses de la province anglicane de l'Inde, de Birmanie et de Ceylan, ont reçu la permission de se joindre pendant trente ans à la nouvelle Église dont certaines doctrines sont contraires aux principes anglicans. La responsabilité de ce fait incombe à cette province seule, non pas à l'Église d'Angleterre laquelle cependant ne s'y est pas opposée. A l'heure actuelle il n'y a pas de communion entre l'Église d'Angleterre et l'Église unie ; la seule différence ici d'avec la situa-

(1) *Id.* 4 juillet.

(2) Elle a été publiée en fascicule par le *Press and Publication Board of the Church Assembly.* Nous la trouvons aussi dans *LC* du 28 sept.

tion de l'Église d'Angleterre par rapport à d'autres Églises séparées, est que l'Église unie de l'Inde méridionale contient des ex-anglicans qui pourront y conserver leurs traditions propres.

Par rapport à ceux-ci, il est stipulé : *a*) aucune censure n'a été portée contre eux, qu'ils soient ordonnés ou laïcs ; *b*) quand ces ex-anglicans séjourneront en Angleterre, ils y seront traités comme des anglicans ; *c*) tandis que les autres membres de cette même Église, seront traités en Angleterre comme d'autres chrétiens non-épiscopaliens ; *d*) les évêques de l'Église, même ex-anglicans, ne seront pas invités à la conférence de Lambeth.

Ces dispositions paraissent trop libérales à certains membres de l'Église d'Angleterre à cause des déficiences doctrinales de l'Église unie, mais le Dr. Fisher ne considère pas celles-ci suffisamment graves pour infirmer celles-là.

31 octobre 1947.

Notes et Documents.

Le Mouvement Oecuménique vu d'Athènes.

M. le professeur P. I. Bratsiotis qui représenta en juin dernier à Genève l'Église de Grèce à la conférence préparatoire à la première Assemblée mondiale des Églises Chrétiennes a rapporté de ses contacts avec le centre du Mouvement œcuménique des impressions qu'il livre aux lecteurs d'*Ekklesia*, organe officiel de l'Église orthodoxe grecque. Il ne nous en voudra pas d'en reprendre quelque chose pour l'instruction et l'édification de notre public occidental. Sous la plume du distingué professeur de la Faculté de Théologie d'Athènes, il est souverainement important pour nous de recueillir un écho autorisé de la pensée orthodoxe.

Nous ne nous attarderons pas sur les idées générales du Mouvement œcuménique qui sont connues de nos lecteurs ; relevons seulement, à la suite de l'Auteur, le rôle précurseur du patriarcat de Constantinople lorsque, en l'année 1920 déjà, il s'efforçait d'intéresser les Églises chrétiennes à une reprise de mutuelles relations dans le but de résoudre, non point des problèmes de nature dogmatique, mais des questions d'ordre moral ou social, celles que l'on se plaît à appeler à présent le christianisme pratique. C'est une encyclique du Phanar, signée du métropolite Dorothée de Brousse, *locum tenens* du siège œcuménique après la déposition du patriarche Germain V, qui invitait les différentes confessions chrétiennes à étudier le principe de l'établissement d'une Société des Églises. Il y avait là, au lendemain de la première guerre mondiale, une vue hardie et éminemment éclairée. Elle fut sans lendemain, en raison sans doute des tribulations que connut l'Église de Constantinople durant les années qui suivirent, et elle fut reprise peu après dans les milieux protestants.

L'expérience des cercles œcuménistes et des contacts qui peuvent s'y nouer a inspiré à M. Bratsiotis une série de prières ou de souhaits qu'il se fait un devoir d'adresser à ceux qui seront ou qui pourraient être les participants des prochains travaux.

C'est à cette partie de la Note que nous aimerions surtout nous référer ; il nous paraît, en effet, opportun de faire connaître comment pense un des plus traditionnels théologiens de l'Église hellène.

1. A l'Église et à la théologie orthodoxes, M. Bratsiotis demande que, puisque le principe de la représentation officielle de l'Orthodoxie grecque à cette Assemblée mondiale des Églises chrétiennes a été admis par les autorités ecclésiastiques compétentes, rien ne soit épargné pour que la délégation qui y sera envoyée soit formée des personnalités les plus qualifiées. Outre la spécialisation dans les sujets qui seront discutés à l'Assemblée, les délégués de l'Orthodoxie devront posséder une connaissance suffisante des langues internationales et une préoccupation morale qui leur permettra de s'initier facilement à l'ambiance des réunions œcuméniques. Le représentant parfait de l'Église ne devra verser ni dans la taciturnité, ni dans la faconde ; il importe qu'il soit désigné sans retard, pour qu'il puisse acquérir la connaissance voulue du volumineux matériel préparé par les soins du Bureau du Conseil œcuménique. Il faut espérer que la représentation de toute l'Église orthodoxe sera à la hauteur de sa tâche, qu'elle sera présidée, conformément aux règles et aux traditions par la délégation du Patriarcat œcuménique, en tant que première Église de l'Orthodoxie et que, laissant de côté les visées nationales et politiques, elle apparaîtra dans son imposante unité.

2. Au Comité provisoire du Conseil ecclésiastique mondial, le professeur d'Athènes adresse des souhaits plus précis : *a*) Tout d'abord qu'aucune exception ne soit admise à la base dogmatique qui a été posée à la collaboration du monde chrétien, c'est-à-dire à la foi en Jésus-Christ, Dieu et Sauveur du monde. Le texte de l'Apôtre est ici très opportunément rappelé : « En fait de fondement, on ne peut en poser d'autre que celui qui y est déjà, je veux dire Jésus-Christ » (I Cor. III, 11).

b) ensuite que, du moins durant les premières années, l'effort et le zèle des dirigeants du Mouvement soient limités à rechercher la collaboration des Églises pour les problèmes du christianisme pratique. Les discussions dogmatiques doivent momentanément être laissées de côté ou elles doivent être réservées aux Églises chrétiennes plus proches les unes des autres. L'Auteur note très bien que « la grande et passionnante idée, pour tout vrai croyant, de l'union dogmatique du monde chrétien sera préparée et progressera notablement du fait de la dite collaboration, si les discussions sont mises de côté. Ces discussions, en effet, en raison de l'égoïsme humain, tant collectif qu'individuel, élargiraient plutôt l'abîme qui sépare les Églises et elles ne feraient qu'accroître et renforcer des divergences qui existent déjà ».

Deux souhaits pratiques visent à éviter la publicité trop large donnée aux discussions et la place particulière qu'il conviendrait de réserver dans les réunions aux évêques, tant de l'Église orthodoxe que d'autres confessions chrétiennes.

3. M. Bratsiotis se tourne enfin vers l'Église catholique. Nous craindrions en résumant son adresse de défigurer sa pensée ; c'est pourquoi nous nous permettrons de la traduire complètement. « Bien que la chose puisse sembler paradoxale, qu'il me soit permis, avec l'audace du théologien chrétien et l'admirateur de l'organisation, de l'activité, de la dignité et de la grande influence de cette Église dans le monde, de recommander à ceux qui la gouvernent la nécessité d'une participation apparente et active à l'œuvre de collaboration du monde chrétien, sur le terrain du christianisme pratique. Dans la société des Églises, cette grande Église occupera sûrement la première place qui lui revient et elle contribuera par son aide précieuse à rehausser cette institution pour une action plus grande et plus efficace dans le monde.

« Bien que les chefs de cette Église n'attendent pas mes conseils et sachent mieux que n'importe qui (surtout qu'un hétérodoxe) ce qui lui convient, j'ose insinuer qu'elle ne subira aucun détriment du fait de cette collaboration, mais qu'elle pourra au contraire en attendre quelque avantage. Ne sera-t-elle pas de ce fait placée à la tête de toute la chrétienté dont les circonstances ne permettent plus qu'elle demeure séparée, tant pour son propre préjudice que pour celui de l'humanité ? Il est aisé, en des périodes de paix surtout, de prétendre au retour du monde chrétien séparé à son propre bercail, mais, pour autant que l'on sache les difficultés de réaliser ce désir, on se charge de lourdes responsabilités devant Dieu et devant l'humanité lorsqu'on contribue, quant à soi, au maintien du cruel déchirement de l'unité spirituelle du monde chrétien et on court danger d'être considéré comme incurablement égoïste si on continue à mettre en avant semblables prétentions impérialistes. On risquerait ainsi de rendre vain le travail de rapprochement et de collaboration du monde chrétien, à une époque où l'édifice religieux est ébranlé dans ses fondements (bien que nous soyons absolument convaincus que les portes de l'enfer ne prévaudront pas contre lui) et où l'humanité se trouve au bord de l'abîme.

« Celui qui écrit ces lignes croit qu'il appartient à la seule Église vraie, l'Église orthodoxe. Il en bénit Dieu et il ne laisse passer aucune occasion officielle de proclamer sa foi devant ses frères et devant

ceux qui appartiennent à une autre confession. Il ne sousestime pas la grande importance des divergences dogmatiques qui séparent l'Église orthodoxe des autres Églises. Il sait que la principale cause des hérésies, des divergences dogmatiques et des schismes ne réside pas, ainsi que d'aucuns le pensent, dans des différences de climat, de situation historique ou de race, mais dans l'égoïsme humain qui pousse les hommes à exploiter leurs semblables, à innover ou à se rebeller contre l'autorité de l'Église véritable. Pourtant, il ne considère pas que les divergences dogmatiques doivent continuer à dominer le monde chrétien morcelé et impuissant à proclamer sa foi commune dans le Christ, seul Dieu véritable et Sauveur du monde et son dévouement aux principes chrétiens fondamentaux de la personnalité humaine, de la solidarité et de la charité.

« L'auteur connaît aussi le vif intérêt de l'Église catholique romaine pour le Mouvement œcuménique, il sait que beaucoup, et non des moindres, parmi ses théologiens désirent ardemment la collaboration chrétienne et suivent pas à pas ce mouvement et que, bien que non officiellement et en qualité d'observateurs, ils prennent part aux discussions œcuménistes. Ce fait est pour lui un encouragement, lorsqu'il adresse le présent appel à cette antique et vénérable Église remarquable par son zèle à « porter le nom du Seigneur », par sa capacité à s'adapter aux circonstances ; il la prie de découvrir le moyen d'amender l'Encyclique *Mortalium animos* qui rejeta, il y a quelques années, la participation au Mouvement œcuménique, comme elle a trouvé celui d'écarter l'intolérable anachronisme des anciennes encycliques papales qui dressaient une barrière devant la lecture de la Sainte Écriture, alors qu'à présent elle est à la tête des études bibliques dans le monde.

« Connaissant l'histoire de cette Église, le renoncement de ses pasteurs et les qualités exceptionnelles de son chef actuel, inspirés aussi par l'idéal de l'unité chrétienne prêchée par le Seigneur, nous espérons que n'est plus éloigné le jour béni de sa participation à l'effort commun des Églises du Christ en vue d'une collaboration à sa gloire et au triomphe de la royauté de Dieu. Un geste semblable et aussi généreux serait incontestablement le pas le plus sérieux vers l'union tant souhaitée des Églises ».

Nous nous en voudrions d'ajouter aux longs extraits que nous nous sommes permis. Sans doute trouvons-nous que M. Bratsiotis fait la part un peu large à l'égoïsme humain, lorsqu'il lui attribue la causalité des séparations et des schismes ; nous préfèrerions l'inscrire à la charge de conceptions différentes également éprises de

vérité. Qu'importe : les pages que nous venons de reproduire témoignent, en même temps que du plus pur amour de la grande cause de l'Union des Églises, d'un respect profond pour la première d'entre elles, l'Église catholique.

D. P. DUMONT.

Lettre au Rédacteur d'Irénikon.

Mon Révérend Père.

Dans votre troisième et dernier article sur « Une étape en ecclésiologie » (*Irénikon*, t. XX, p. 35), vous vous étonnez du silence avec lequel les Églises autocéphales d'Orient ont accueilli l'encyclique *Mystici Corporis* et vous écrivez : « Du côté orthodoxe c'est sans doute l'incuriosité coutumière envers ce qui est catholique ». Sans contester cette trop fréquente et regrettable incuriosité, il faudrait tenir compte du fait que l'encyclique a paru pendant la guerre et que maintenant encore la plupart des Églises orthodoxes se trouvent dans des circonstances difficiles qui se prêtent peu aux élévations d'une sereine théologie. Cependant — quoique je n'aie aucun mandat pour parler au nom des orthodoxes en général ou d'un groupe particulier d'orthodoxes — je voudrais qu'il me fût permis de dire ceci :

Il ne manque pas d'orthodoxes auprès desquels toute parole émanant de la *cathedra Petri* trouve une audience respectueuse et attentive et qui, souvent en ces dernières années, se sont tournés vers cette Chaire pour entendre un message de justice, de charité et de paix. L'encyclique *Mystici Corporis* n'est pas demeurée inaperçue de ceux d'entre eux que préoccupe la question de l'unité chrétienne. Je ne dissimulerai pas que leur première réaction, à la lecture de l'encyclique, a pu être un sentiment de surprise et d'anxiété. La théologie orthodoxe s'est toujours attachée à la conception christologique du Corps mystique (inclusion de l'Église dans la nature humaine assumée par le Logos, sans identification panthéiste) développée par saint Athanase, saint Cyrille d'Alexandrie et saint Grégoire de Nysse, entre autres Pères grecs. Les orthodoxes avaient vu avec joie cette conception pénétrer et inspirer dans une large mesure la théologie romaine des vingt-cinq dernières années. Ils ont pu éprouver l'impression déconcertante, et attristante que l'encyclique rejetait l'interprétation des Pères grecs. Une

étude plus poussée de l'encyclique (et à laquelle vos trois articles, mon Révérend Père, apportent une remarquable contribution) ne peut que les rassurer. Que le Pape Pie XII pense le Corps mystique selon la ligne de saint Paul et de saint Augustin et se place de préférence dans la perspective de la société ecclésiastique militante, cela ne signifie point qu'il condamne la christologie des Pères grecs ou qu'il décourage une recherche sobre et prudente accomplie dans le même sens, avec toutes les précisions et distinctions qu'une superficielle théologie récente du Corps mystique a pu rendre plus que jamais nécessaires. Un orthodoxe doit être d'accord avec l'encyclique dans le rejet de toute confusion entre l'essence divine et les essences créées et dans l'affirmation que le caractère pneumatique du Corps du Christ se concilie parfaitement avec sa visibilité, avec la réalité de la succession apostolique, de la charge pastorale, de l'unique bercail. Ils apprécieront vivement le fait que le Pape ne réduit pas l'Église à une institution juridique, mais la décrit comme « le seul organisme du Corps de Jésus-Christ » et une « très glorieuse société d'amour ».

Vous avez raison, mon Révérend Père, d'écrire que « la confrontation de l'enseignement ecclésiologique de l'encyclique avec l'ecclésiologie orthodoxe pourrait être très instructive. » L'encyclique pourrait, devrait être le point de départ d'un travail d'explication et d'élucidation entre Rome et l'Orient. Les décrets du concile du Vatican devraient être étudiés phrase par phrase à la lumière de l'encyclique *Mystici Corporis* et des textes des anciens conciles œcuméniques. Apparaîtraient-ils inconciliables avec ce que les Russes ont appelé *sobornostj* ? Il ne serait ni loyal ni prudent de minimiser les difficultés. Il serait impie de les majorer.

Que Sa Sainteté le Pape Pie XII soit assuré que sa parole n'est pas sans aucun écho dans les âmes orthodoxes. Là même où les liens extérieurs semblent rompus, les anciennes formules romaines de *sollicitudo omnium ecclesiarum* et de *servus servorum Dei* éveillent parfois une nostalgie. Ceux qui l'éprouvent pensent qu'à cette primauté d'humilité, de service et d'amour correspond, dans l'intention divine et la tradition ancienne de l'Église, non une simple primauté d'honneur ou un vague *leadership*, mais bien une mission pastorale d'nne nature unique. Ils ne sauraient considérer comme intégrale une ecclésiologie où ne s'harmoniseraient pas la liberté dans le Saint-Esprit, la tradition catholique et apostolique et le charisme de Pierre. Quand ils se souviennent des paroles de saint Ignace sur l'Église des bienheureux apôtres Pierre et Paul présidant à

l'*agapè* ou dans l'*agapè*, quand ils lisent la phrase où Pie XII décrit tous les hommes jetant leur regard vers l'Église et « vraiment forcés d'admirer cette société inspirée par l'amour,... attirés, sous l'impulsion et avec l'aide de la grâce divine, à s'associer eux-mêmes à cette unité et à cette charité », ils ne peuvent que répondre: *fiat, fiat* !

Permettez-moi de saisir cette occasion de rendre (quelque réserves ou contradictions que puisse appeler tel ou tel article) un hommage d'admiration et de sympathie à l'effort d'*Irénikon*.

Votre serviteur dans le Christ.

5 mai 1947. L'AUTEUR de *Orthodox Spirituality* (1).

COURTE BIBLIOGRAPHIE

M. BLONDEL. — *Un même et seul bercail.* Vie intell., juin 1947, 6-9.

Y. CONGAR, O. P. — *Sacerdoce et laïcat dans l'Église.* Vie intell. 1946, nº 12, 6-39

J. GILL, S. J. — *The Church of England and Reunion.* Unitas, 1947, 61-78.

IAN HISLOP. — *Point de vue catholique sur l'œcuménisme.* Dieu vivant, nº 9, 123-130.

F. E. MAYER. — *The Una Sancta in Luther's Theology.* Christendom (am.), Summer 1947.

D. T. NILES. — *The Ministry of a United Chruch.* Ibid.

H. RAHNER, S. J. — Navicula Petri. *Zur Symbolgeschichte des römischen Primats.* Zeitschrift f. kathol. Theologie, 1947, 1-35.

K. RAHNER, S. J. — *Die Zugehörigkeit zur Kirche nach der Lehre der Enzyklika Pius XII* Mystici Corporis Christi. Ibid., 129-188.

CARL E. SCHNEIDER. — *An American's Observation on European Theological Discussion.* Christendom (am.), Summer 1947.

WALTER SILLEN. — *Nathan Soederblom and Christian Unity.* Ibid.

M. DE TAUBE. — *Renouveau des études byzantines dans la Russie d'aujourd'hui.* Russie et Chrétienté, 1947, nº 2, 3-8.

P. WILLIBRORD. — *Le travail pour la réunion aux Pays-Bas.* Vie intell., juin 1947, 103-5.

---

(1) Cfr *Irénikon*, 1947, p. 237.

Bibliographie.

DOCTRINE

E. J. Watkin. — The Balance of Truth. Londres, Hollis et Carter, 1943 ; in-8, 142 p., 9 sh.

A la p. 123, l'A., dont *Irénikon* a souvent recensé les ouvrages avec intérêt, écrit: « Encore une fois je m'aperçois que je dis des lieux communs, des platitudes. Et cependant, ils doivent être dits et répétés parce que la platitude de la pensée chrétienne est le paradoxe de la pratique chrétienne ». On ne pouvait mieux exprimer le génie propre de E. J. W. et de son peuple, à condition de remplacer « platitude » par « bon sens ».

En 6 chapitres sont faites bien des mises au point en maintes matières, le Sainte Trinité y comprise ; elles ont peut-être une valeur autobiographique. Pour finir l'A. semble se départir un peu du « bon sens » en préconisant pour l'avenir un humanisme théocentrique, mais les remarques « de philosophie » de *l'histoire* sont toujours pertinentes, rien que celles p. ex. qui concernent les conséquences du rejet des Conseils évangéliques dans le Calvinisme ; cela nous fait regretter d'avoir été privé par la guerre, de l'ouvrage : *Catholic Art and Culture* antérieur à celui-ci. On est frappé de l'affinité de la pensée de W. non seulement avec celle de P. Wust, mais encore avec celle des penseurs orthodoxes russes. Une phrase sur l'ordre surnaturel à la p. 122 est inexacte : à part les enfants morts sans baptême, il n'y a aucun homme qui ne soit dans cet ordre. D. C. L.

S. L. Frank. — God with Us. Three Meditations. Translated from the Russian by NATALIE DUDDINGTON, M. A. Londres, Cape, 1946 ; in-8, 296 p., 12/6.

Il serait malséant de vouloir juger *théologiquement* et souvent le condamner, un livre qui appartient au genre « philosophie religieuse » et à une intention apologétique ; en effet, le célèbre philosophe russe S. L. F. entend démontrer la valeur du christianisme, la plus haute expression de la religion, par l'expérience du cœur (et il ne le cache pas, de son cœur, très religieux oserons-nous ajouter), laquelle est également éloignée de l'intellectualisme et du pragmatisme. Le christianisme est examiné ainsi sous différents aspects, disposés en trois méditations. Leur clé est la primauté du cœur, avec tout ce qu'elle comporte ; elle dénote l'influence de l'orthodoxie byzantine sur la pensée de l'A., dont on connaissait les aspects plus

strictement philosophiques dans des ouvrages recensés ici-même antérieurement (cfr 1938, p. 394 et 1940, p. 139). Plus on lit des études de ce genre, plus on voit clairement l'importance de préciser les rapports de l'expérience religieuse, un peu malmenée dans les milieux catholiques depuis la crise moderniste, avec les vertus théologales qui sont peu *théologales* chez S. F. (la vertu d'espérance d'ailleurs ne semble pas l'intéresser). La perspective expérimentale du livre fait porter à l'A. des jugements *confessionnels* pragmatiques : dans le Mouvement œcuménique, la branche Foi et Constitution lui paraît moins importante que d'autres ; dans l'Église catholique, c'est l'Action catholique qui attire son admiration et la papauté lui semble s'imposer historiquement et moralement ; il lui refuse l'institution divine conformément à son ecclésiologie, exposée à la p. 244 suiv., qui n'admet aucun droit divin dans l'Église. Et cependant l'efficience catholique, dans la mesure où elle découle de la papauté, ne provient-elle pas justement de la foi théologale dans son origine divine ? Nous aimons à voir dans le volume un témoignage de la noble pensée de S. F. si éprouvé pendant la dernière guerre, et dont on espère avoir encore d'autres daus l'avenir.

D. C. L.

Jacques Madaule. — Le Christianisme de Dostoevski (Nouvelle Journée, 4). Paris, Bloud et Gay, 1939 ; in-12, 188 p.

D. a un message pour l'Europe, dont il avait vu prophétiquement le malaise. L'A., malgré son ignorance avouée de la langue russe, l'expose en 7 chapitres et le caractérise comme un réveil spirituel pour des chrétiens endormis, et non pas comme un évangile de salut, ceci à cause d'uu « oubli complet des droits et des devoirs, et le mépris de ce minimum de statut juridique sans lequel il n'y a pas de société concevable. C'est ici le grand échec » (p. 176), mais cet échec est plus honorable qu'une réponse facile, nous dit-on.

D. C. L.

Walter Schubart. — Dostojewski und Nietzsche. Symbolik ihres Lebens. Lucerne, Vita Nova Verlag, 1939 ; in-12, 118 p.

W. S., que nos lecteurs connaissent (cfr *Irénikon*, 1946, p. 230) appartient probablement à la confession luthérienne et connaît peu, et encore désavantageusement, l'Occident catholique. Il croit à la valeur totale du message de D. pour l'Occident, en le résumant dans l'*Allmensch* dont la force est l'humble amour ; il l'oppose au *Uebermensch* de N. dont la force est la violence, et qui a été l'expression géniale de l'impasse occidentale à laquelle D. ouvre une issue.

D. C. L.

L. A. Zander. — Dostoievsky. Le Problème du Bien (Témoignages chrétiens). Traduit du russe par R. Hofmann. Paris, Corréa, 1946 ; in-12, 180 p.

C'est le mystère de D. qui est interprété dans ces pages d'une façon

originale bien qu'inspirée de S. Bulgakov (comme on pouvait s'y attendre) et rendant hommage à R. Guardini. Le principe de cette interprétation est l'image. « L'image, tel est le fondement du bien et l'éthique de l'image se substitue à celle de la norme » (p. 151). L. Z. nous l'expose, *con amore* et avec un platonisme avoué (p. 98), dans les personnages féminins de D., apparemment de seconde zone, « celles qui ne sont pas remarquées » (même pas par N. Berdiaev), et dans l'image principale — le prince Mychkine. D. C. L.

Eugène Porret. — La Philosophie Chrétienne en Russie. Nicolas Berdiaeff. (Être et Penser, Cahiers de Philosophie, 8). Neuchâtel, Éd. de la Baconnière, octobre 1944 ; in-8, 176 p.

Sans connaître la langue russe et lisant donc ses auteurs en traduction, l'A., qui avait consacré en 1938 une étude à Berdiaeff, dans la revue *Foi et Vie* n°2, expose avec fidélité les grandes lignes de la pensée de celui-ci et les fait précéder d'une courte histoire de la philosophie russe. Son intention est de contribuer à l'entente entre la Russie et l'Occident, nécessaire à celle-là pour accomplir sa mission dont les philosophes russes ont été les prophètes. La principale réserve que nous aurions faite à l'exposé très méritoire de M. P. est justement celle que Berdiaeff lui même fait spirituellement dans la lettre *fac simile* qui ouvre le volume.

D. C. L.

Charles Journet. — Destinées d'Israël. A propos du Salut par les Juifs. Paris, Eglof, 1945 ; in-8, 468 p.

Ce livre est un essai de somme judéosophique — s'il est permis d'employer un néologisme aussi barbare — qui a son point de départ dans les visions de Léon Bloy, sous le patronage duquel il se pose, et exprime d'après l'Écriture et certaines données de la tradition, toute la valeur eschatologique du problème judaïque. L'histoire du peuple depuis la diaspora générale y est esquissée, et la question du Sionisme y est abordée elle aussi. Nous vivons en une époque où ces problèmes ont une actualité troublante qui va jusqu'à l'avant-plan de la politique d'aujourd'hui, peut-être davantage encore de demain. Il faut s'attendre à ce que, avant la « réintégration », l'Israël sioniste et matérialiste devienne un persécuteur du Christ, des lieux saints et de l'Église : les chrétiens de la Palestine s'en rendent compte, mais ils ne sont pas très écoutés quand ils élèvent la voix. — On comprend que ce sujet ait tenté un ecclésiologue.

D. O. R.

Raymond Chasles. — Israël et les Nations. Paris, Lamarre, 1945 ; in-12, 256 p.

Les ouvrages de R. (et M.) Chasles sont sans doute assez connus du public pour qu'on ne doive pas les présenter. *Israël et les Nations* est une

étude passionnante sur tout le passé et le futur du peuple juif, peuple prédestiné dont le rôle doit venir encore. Dix chapitres, dont les sept premiers ont vraiment un intérêt très grand, surtout en raison de la connaissance très approfondie que l'A. a des saintes Écritures et de son habileté à en faire usage, ainsi que de la conformité de ses interprétations avec la tradition de l'Église. Les trois derniers, malheureusement, laissent percevoir une raison de finalité extrinsèque — perspectives outrancièrement millénaristes — qui semble avoir commandé toute la composition, et peut susciter chez des lecteurs non avertis et peu instruits de la vraie sagesse de l'Église, des emballements dangereux. L'imprécision que les saints Livres nous ont laissée sur la fin des temps est certainement dans l'ordre providentiel, et il est périlleux de s'y aventurer, parce qu'il est impossible d'y rencontrer des guides sûrs. Le *Credo* nous dit clairement qu'« Il est assis à la droite du Père, d'où il viendra juger les vivants et les morts » ; imposer des états intermédiaires à ces notions est toujours se lancer un peu dans le vide, et si l'on trouve des textes pour confirmer ses dires, ce ne sera jamais qu'en raison d'un trop grand littéralisme, dont l'A. ne se débarrasse pas toujours. Ces mirages flottants viennent gâter la grande théologie du peuple juif, si remarquablement présentée dans la première partie de l'ouvrage. Celui-ci est édité *pro manuscripto* : indice de théories qu'il faut entourer de précautions. D. O. R.

Vladimir Lossky. — Essai sur la théologie mystique de l'Église d'Orient. (Centre de recherches philosophiques et spirituelles). Paris, Aubier, 1944 ; in-12, 248 p.

Il faut d'abord présenter nos excuses tant à l'A. qu'à l'éditeur pour le retard de la recension. Le livre est « à thèse » et est donc très systématisé. V. L. y choisit des matériaux, qui sont certains Pères byzantins postérieurs aux écrits aréopagitiques et donc à l'époque qui nous semble décisive pour l'évolution de l'*Oikumenè*, et y trouve ce qu'il veut trouver, c'est-à-dire une théologie propre à l'Église d'Orient, qualifiée de mystique ; il nous semble que dans l'intérêt même de la thèse défendue, ce qualificatif aurait dû être omis. Cette théologie par excellence, est-il dit, est tout entière commandée par une conception de la Trinité diamétralement opposée à la catholique et dont la procession du Saint-Esprit *a Patre solo*, non pas *a Patre Filioque*, n'est qu'un aspect, bien que particulièrement heureux pour souligner le contraste. Ce point de vue est plutôt nouveau dans la controverse entre catholiques et orthodoxes, que depuis un certain temps, on commençait à localiser dans le domaine « tridentin » de la *Rédemption subjective*.

Pour notre A. il y a dans la Trinité une opposition absolue entre l'hypostatique et l'« ousique », sans atteinte à la simplicité divine : c'est ici le principe même de la théologie apophatique et de l'opposition au rationalisme occidental qui identifie ces deux choses pour sauver cette simplicité.

A l'être hypostatique appartiennent les « processions » (terme générique que l'A. emploie à contre cœur) ; à l'« ousique » — la manifestation éternelle de la divinité — la gloire, qui est comme une ousie périphérique à la fois réellement distincte de l'ousie centrale, et incréée comme elle.

Quant à l'action de la Trinité dans le temps, elle est commune aux trois hypostases mais aussi propre à chacune. La seconde personne a dans l'humanité (où il faut aussi distinguer absolument nature et personne), dans l'Église, un rôle de *nature* : s'étant uni *la* nature humaine, elle est le principe unificateur ; la troisième personne, par contre, exalte les personnes humaines pour leur faire posséder non pas l'ousie divine centrale incommunicable, mais l'ousie périphérique communicable, l'*énergie*, et les rendre ainsi des « Christs renversés » (parce qu'hypostases *créées* à deux natures). La théologie catholique avec son grossier rationalisme, ignore toutes ses subtiles réalités.

Il ne serait pas difficile d'écrire un Antirhétique de L. Ce n'est pas notre intention, parce que les choses parlent par elles-mêmes. La limitation, sinon la partialité de la thèse, saute aux yeux. L'A. lui-même l'avoue implicitement p. 237 : « Deux traditions séparées (Rome et l'Église d'Orient) s'opposent l'une à l'autre. Même ce qui leur a été commun jusqu'à un certain moment reçoit rétrospectivement un accent différent, apparaît à présent sous un autre jour, comme des réalités spirituelles appartenant à deux expériences distinctes. Dorénavant, un saint Basile ou un saint Augustin seront différemment interprétés, selon qu'on les considère dans la tradition catholique romaine ou orthodoxe. C'est inévitable, car on ne peut admettre l'autorité d'un auteur ecclésiastique, si ce n'est dans l'esprit de la tradition dont on se réclame ». Et puis comment appuyer la Thèse de V. L. sur la Bible ? Nous ne le voyons pas. Notons aussi quelques contradictions : p. 174 sur la théologie orthodoxe, qui n'est plus exclusivement mystique ; les états spirituels actifs et passifs, rejetés à la p. 200 comme une erreur catholique, sont admis p. 205 ; la distinction entre la nature et la grâce niée à la p. 126 et mentionnée p. 132, etc.

Les déficiences méthodologiques de l'A. font inévitablement penser à celles de Bulgakov, malgré l'intention explicite du premier de se séparer du second. On est tout étonné, enfin, de ne pas rencontrer dans le livre, une théologie sacramentaire qui aurait été bien à sa place cependant. Pour finir nous sommes heureux de relever les qualités remarquables d'intelligence du volume, tout en regrettant qu'elles sonnent toujours un peu « provincial » et même « sectaire ». On aimerait à lire une critique venant d'une plume orthodoxe. Quant à un lecteur catholique intéressé aux *Orientalia*, le livre de L. lui est indispensable, mais il ne pourra en profiter que s'il est théologien. D. C. L.

A. van Hove. — De goddelijke Voorzienigheid. (Coll. Bibliotheca Mechliniensis N° 7). Bruges-Bruxelles, Desclée de Brouwer, 1946 ; in-8, 144 p.

La doctrine de la Providence divine se trouve ici ramassée en quelques aperçus très denses. L'optimisme intellectualiste des chapitres théoriques se fait plus religieux en abordant l'enseignement de la tradition scripturaire et patristique, réaliste et encourageant dans les problèmes du mal et du péché, et les interventions du miracle et de la prière ; l'A. se révèle homme de Dieu dans l'exposé final de notre attitude personnelle devant ce mystère fondamental. D. M. F.

Dr. Klaas Steur. — Notities over de rechtvaardigmaking zooals katholieken haar zien. Bussum, Brand, 1945 ; in-16, 84 p.

Id. — Het Christendom en de andere godsdiensten. Ibid, 1946 ; in-16, 100 p.

On trouve ici exposée avec clarté la doctrine catholique de la justification et ses implications théologiques, la foi, la régénération, l'inhabitation divine, les sacrements, les mérites. A l'aide de l'étude bien connue en Hollande du Dr. de Vogel sur les *Lectures on Justification* de Newman, l'A. fait un effort méritoire pour tracer la ligne de démarcation entre les positions protestante et catholique. On a toutefois nettement l'impression, ici comme ailleurs, que le point d'Archimède pour soulever de tout son poids cet important problème, n'est pas encore atteint.

La 2e brochure contient deux discours appartenant à une série de conférences sympathiquement intitulées « Des jeunes professeurs veulent être compris par des jeunes gens ». « Le christianisme à côté des autres religions » et « le christianisme au-dessus des autres religions », tels sont les deux sujets que le distingué professeur de Warmond traite avec beaucoup de fraîcheur et d'originalité D. T. S.

J. de Ghellinck, S. J. — Patristique et moyen âge, Études d'histoire littéraire et doctrinale, t. I : Les recherches sur les origines du Symbole des Apôtres. (Museum Lessianum, Sect. hist., 6), Gembloux, Duculot, 1946 ; in-8, X-280 p.

Cet ouvrage est la reprise d'une série d'articles que l'A. avait écrits sur toutes sortes de questions relatives à l'histoire du Symbole des apôtres, discutées depuis plus d'un demi-siècle. Toutes les hypothèses émises à ce sujet sont exposées et approfondies. Cet ensemble d'une unité un peu artificielle, se termine par une conclusion plutôt pessimiste. Somme toute, les longues et patientes recherches n'ont pas apporté de solution. Il n'en reste pas moins que cet ouvrage est une mine de renseignements, ne fût-ce que par le relevé chronologique des publications concernant le Symbole depuis un siècle, qui figure à l'appendice II. Il rendra de précieux services aux chercheurs. D. O. R.

L. S. Thornton, D. D., C. R. — The Common Life in the Body of Christ. Londres, Dacre Press, 1944, 2e ed. ; in-8, 475 p., 30 sh.

En 1928 le Dr. Th. publiait un volume plutôt apologétique *The Incarnated Lord.* Son nouveau et monumental volume qui se veut de la théologie biblique pure, est un bel échantillon du renouveau de cette discipline dans l'Église d'Angleterre, remontant à feu E. Hoskyns, ainsi que du travail théologique de la *Communauté de la Résurrection* à Mirfield. Tout en reconnaissant tout ce qu'il doit à autrui, l'A., après avoir fait remarquer les défauts méthodologiques auxquels il a voulu remédier, énonce dans l'Introduction ses principes directeurs : la forme biblique de la pensée théologique est seule adéquate à la Révélation, d'autres formes sont cependant inévitables, — elles se sont glissées dans les écrits du Nouveau Testament — et légitimes, à condition d'être contrôlées par celle-là ; l'unité dans le Christ de toutes les parties de la Bible, semblable à l'unité du Corps de l'Église.

C'est précisément ce sujet que l'A. a choisi pour l'application de sa méthode, parce qu'il a été particulièrement mal compris en Occident depuis les divisions du XVIe siècle, et antérieurement encore dès le schisme du XIe, et aussi parce que le Dr. Th. l'a appris pratiquement dans ses deux familles, la naturelle et la surnaturelle. La façon dont il le traite, est sciemment fragmentaire et ne fait que réunir des matériaux néotestamentaires en vue d'une doctrine ecclésiologique exhaustive. Son point de départ est *Actes*, II, 42 (verset qui se trouve précisément à la base de la Règle de Mirfield). Dans une première partie, la vie communautaire est étudiée du dehors au dedans ; dans la seconde, la réalité centrale de la vie de participation (*Koinonia*) au Christ est mise en relation avec celle du Corps du Christ, et l'Église est définie christologiquement, en termes du symbole de foi et des deux principaux sacrements. Commencée au baptême, la vie de l'Église consiste essentiellement « dans le culte eucharistique, la prière et l'amour fraternel, lequel est fondé sur l'union avec le prêtre-victime divino-humain dans son sacrifice éternel et sa gloire de domination, est soutenu par elle et la manifeste » (p. 4). L'exposé est très analytique et gagnerait à être plus clairement divisé ; il est bourré de notes, muni d'*addenda* et de trois index (mots grecs, références bibliques et sujets).

D. C. L.

H. A. Moreton. — Rome et l'Église primitive. La suprématie et l'infaillibilité papales aux premiers siècles. Paris, Fischbacher, 1938 ; in-8, 203 p., 18 fr.

L'A., chanoine de la cathédrale anglicane de Hereford, se dit heureux qu'il soit maintenant possible de discuter les problèmes de l'Unité avec les catholiques dans une atmosphère d'amitié et de calme. Il veut démontrer que dans les trois premiers siècles de l'ère chrétienne on ne trouve pas de fondements aux revendications papales qui, d'après lui, sont une très réelle difficulté pour beaucoup de chrétiens qui aspirent à l'Unité. Persuadé que la cause principale de la séparation est l'insistance des catholiques sur ces dogmes, M. Moreton n'envisage même nulle part la possibilité d'un

développement dans la doctrine de l'Église. Pour lui les prétentions papales se basent beaucoup sur des falsifactions et des romans acceptés assez honnêtement et assez tôt. Ce n'est pas ici l'endroit de répondre point par point aux explications du révérend chanoine. D. I. D.

Henry Edward Symonds, C. R., B. D. — The Church Universal and the See of Rome. A Study of the relations between the Episcopate and the Papacy up to the Schism between East and West. Londres, S. P. C. K., 1939 ; in-8, VIII-296 p., 12 s. 6d.

Ce livre est une nouvelle preuve de l'actualité croissante du « papalisme » chez les anglicans, surtout dans les rangs du clergé. Le P. Symonds s'oppose nettement aux conclusions un peu forcées de S. H. Scott, *The Eastern Churches and the Papacy* (cfr *Revue d'histoire ecclésiastique* 25 (1929) 93 ss. et *Irénikon* 6 (1929) 447 ss.) en faveur des « prétentions » romaines, mais essaie de garder une objectivité irénique dans l'interprétation des faits et des textes, sauf quand ceux-ci paraissent un peu trop flatteurs ou favorables au siège de l'évêque de Rome. Alors lui échappent les expressions : « this almost abject tone » (p. 213) du patriarche Jean VI de Byzance, ou « Pope Leo III whom he adressed in terms of more than Byzantine adulation » (p. 224) et « in almost blasphemous terms the Pope is implored » (p. 226) de saint Théodore le Studite. L'A. envisage les événements surtout « à partir » du dogme défini au concile du Vatican. Le développement de la doctrine de la primauté romaine et de celle de l'autorité de l'épiscopat succédant aux apôtres ne sont exposés que dans le sommaire et la conclusion. L'A. admet qu'il n'y aurait pas besoin d'insister sur la position occupée par l'Église de Rome depuis les premiers jours si elle n'avait pas été rapetissée par les controversistes des temps postérieurs. Il affirme l'impossibilité d'un concile œcuménique sans la participation et l'assentiment du siège romain, mais croit que l'unité doit se refaire par un retour aux jours d'avant la grande division, aux sept conciles et à leur foi comme base de réunion. Dans sa vision, saint Pierre et ses successeurs n'étaient et ne sont que des « leaders » et pas des « rulers » de leurs frères dans l'apostolat héréditaire. Tout cela, serait-il bien dans le sens de l'histoire de la pensée chrétienne et dans celui de la croissance organique et de la vie du dogme catholique ? D. I. D.

P. Kunibert Mohlberg. — Das fränkische Sacramentarium Gelasianum (Liturgiegeschichtl. Quellen, 1/2). Munster en W., Aschendorff, 1939 ; 2e éd., in-8, CII-342 p.

L'étude historique du missel romain doit remonter jusqu'aux *Sacramentaires*. On voit donc l'intérêt des éditions de ces documents. Le *sacramentaire* contenu dans le Codex 348 de Saint-Gall fait transition entre le *sacramentaire gélasien*, qui en constitue le fond, et le *sacramentaire grégorien*, dont il a subi l'influence. Outre sou importance historique, il pré-

sente un graud iutérêt pastoral par la richesse de son contenu. Dans sa partie primitive, le codex 348 date de 790-810, et il fut écrit dans l'Ancien diocèse de Coire. Les premières pages constituent un supplément qui relève de Saint-Gall. L'édition faite, avec toute l'acribie désirable, par un maître des études liturgiques, est enrichie de deux tables d'*Incipit* ; la première, suivant la leçon modifiée ; et la seconde, suivant la leçon originale. Enfin un tableau de concordance entre le codex 348 et plusieurs manuscrits est très instructif. Travail extrêmement soigné, intérêt liturgique et spirituel indéniable, utilisation facile, telles sont les qualités qui recommaudent cet ouvrage. D. B. M.

Dr. Georg Manz. — Ein St. Galler Sakramentar-Fragment (Liturgiegeschichtl. Quellen, 31). Munster en W., Aschendorff 1939 ; in-8, XVI-92 p.

L'éditiou du codex 350 de Saint-Gall se présente comme un supplément à celle du codex 348. De fait, ce document offre nombre de formules qui manquaient au codex 348. Il appartient non seulement à la même famille liturgique, mais encore il est de la même époque et du même centre paléographique. L'introduction est courte, parce que les renseignements historiques sont donnés dans la publication de dom Mohlberg « Das fränkische Sacramentarium Gelasianum in alamannischer Überlieferung » p. LVII-LXVIII. La partie la plus neuve est le relevé des particularités grammaticales. Des tables d'*Incipit* dressées par l'auteur et un appendice, par dom Mohlberg, avec description de différents *Sacramentaires*, terminent l'ouvrage, dont le principal intérêt est qu'il complète le codex 348 de Saint-Gall. D. B. M.

F. Cimetier. — Pour étudier le Code de droit canonique. 3e supplément (1938-1946). Paris, Gabalda, 1946 ; in-12, 64 p.

A peine publié, le Code a eu besoin d'une interprétation authentique consignée daus des réponses qui sont devenues essentielles pour sa compréhension. Outre cela, les conditions changeantes de la vie de l'Église provoquent un nombre croissant de documents modifiant ou même suspendant les décisions du Code. — Toute la législation de cet ordre parue entre 1938 et 1946 est signalée et résumée dans cette petite plaquette, ainsi que la bibliographie complète des travaux et études canoniques parues pendant ces années. Les années 1917-1938 sont couvertes par l'ouvrage de fond et les deux premiers suppléments parus respectivement en 1927, 31 et 38. Il est vraiment dommage qu'un livre d'une si grande utilité soit déparé par une typographie si défectueuse et des coquilles si nombreuses, ce qui rend dérisoire l'unique erratum sigualé. D. G. B.

Charles Moeller. — Humanisme et Sainteté. Témoignages de la littérature occidentale. (Bibliothèque de l'Institut supérieur des sciences

religieuses de l'Université catholique de Louvain, I). Tournai, Casterman, 1946 ; in-12, 244 p.

Cet ouvrage est un ensemble de six conférences faites à l'Institut supérieur des sciences religieuses de Louvain. Elles ont pour but d'essayer de résoudre le problème de l'humanisme tel qu'il se pose aujourd'hui à la conscience catholique. A la vérité, ce problème se complique de jour en jour devant les perspectives croissantes de la conquête de l'homme par l'homme, qui se sont ouvertes en éventail depuis ces dernières années. L'A. les a prises au point où elles se trouvaient en 1944, et les a fait entrer dans un essai de synthèse historique très remarquable. L'attention que l'on porte à l'humanisme eschatologique — attention due en grande partie à l'influence de la théologie orthodoxe russe— a été ici, peut-être pour la première fois dans notre littérature catholique contemporaine, mise en pleine lumière. Voici les titres des chapitres : I. Antinomies fondamentales (humanisme eschatologique et humanisme terrestre) ; 2. Homère et Virgile ou le classicisme préchrétien (l'héroïsme antique, pierre d'attente de l'héroïsme chrétien) ; 3. Montaigne, Cervantès et Goethe ou le classicisme après le Christ (l'honnête homme et l'amour de la vie présente : rupture d'avec l'héroïsme) ; 4. Rousseau et Nietzsche ou l'aspiration romantique à l'Absolu (l'héroïsme non chrétien se cherche une voie sans la trouver) ; 5. Synthèse chrétienne (le christianisme, synthèse des antinomies de la culture); 6. L'humanisme chrétien dans les Églises séparées (protestantisme, orthodoxie) et dans l'Église catholique romaine. — L'ouvrage de M. M. a suscité quelques réactions. Son mérite est d'être d'une belle largeur de pensée, soutenue par une riche culture, et d'être en même temps un vigoureux stimulant intellectuel vers la recherche de l'idéal humain. Ce que l'A. dit de la culture antique, notamment, et de sa position devant le christianisme, nous a paru le plus fortement pensé et mûri.

D. O. R.

R. Kothen. – Problèmes sociaux actuels. (Coll. Bibliotheca Mechliniensis. N° 8). Desclée De Brouwer, 1946, in-12, 174 p., 35 f. b.

L'abbé K. envisage ici des problèmes éternels, tels qu'ils découlent aujourd'hui de notions comme Capital-Travail et Propriété de Démocratie, Ordre et Liberté, Conseils d'Entreprises, gestion et partage des bénéfices éventuels ; enfin et surtout la notion de sécurité, suprême espoir de certains, mais aussi risque quand elle devient l'apothéose de l'esprit petit-bourgeois, et refus d'engagement dans la lutte de la vie. Il n'est pas difficile de plaider pour plus de justice distributive, pour plus d'humanité dans les rapports entre hommes. Ce qui est plus difficile de faire c'est de pointer toutes les incidentes et tous les futuribles qui naissent de tels aménagements. L'A. ne semble pas connaître, p. ex. les essais pourtant si intéressants de Barbu et de sa Communauté de Valence, mais il cite d'autres initiatives heureuses dans le domaine des réalisations. Il appelle les revendications modernes « un signe de santé, de maturité et de vigueur » (p.

38). Mais son à propos est plutôt dans le domaine de l'apostolat chrétien auprès des masses que dans le monde de la science sociale proprement dite. Son livre est un commentaire des grandes Encycliques papales.— On trouve dans ce texte d'excellentes considérations. A.

Semaines sociales de France. — Toulouse, XXXII[e] session 1945. — **Transformations sociales et libérations de la Personne**, Compte rendu *in extenso* des cours et conférences, Lyon, 16 rue du Plat, 1946; 352 p.

Tout le monde parle de la dignité de la personne humaine, de son mystère et de sa libération. Mais bien rares, hélas, sont les gens qui savent de quoi il s'agit dans ce slogan. Aussi est-il heureux qu'une Semaine Sociale se soit attachée à en définir les éléments et les limites.

Péguy a eu un jour le malheur de s'écrier que la question sociale est une question morale avant tout. C'est ce qui explique que si peu de catholiques connaissent quelque chose de précis aux questions scientifiques d'économie politique (p. 33 suiv.). Sans doute, les institutions ne valent-elles que par les hommes (p. 177), mais cela n'est pas une raison pour regarder de haut les hommes éminents qui, hors de l'Église, ont étudié et défini ces problèmes. Il est d'autant plus heureux de constater que les cours qui sont réunis ici montrent qu'on examine a fond (enfin !) ce qui fait l'essentiel problème dans l'ensemble des préoccupations matérielles et économiques du temps présent.

J'ai lu avec intérêt et plaisir le cours de M. le professeur Villey, de l'université de Poitiers, le cours de M. Zamanski sur le contrat de salariat où il mentionne l'initiative d'Émile Romanet sur le partage à 50 p. c. entre capital et travail (avec des modalités nécessaires) et enfin avec délices l'exposé du R. P. Chenu « descendu du ciel de la théologie et de ses hautes contemplations vers les réalités économiques ». A.

Mgr. Br. de Solages. — Discours interdits. Paris, Spes, 1946, in-12, 126 p.

Depuis la Libération beaucoup d'écrits ont paru sur la Résistance. Généralement il s'agissait de Résistance armée, de hauts faits d'armes ou d'exploits spectaculaires de maquisards. Dans le présent petit livre nous trouvons la Résistance de l'Esprit, catholique, français et même universel contre les folies du nazisme. Certains de ces discours ne sont que des velléites et n'ont jamais été « interdits », d'autres, très rares, ont été interdits par la censure politique de l'Occupant, et le reste donne des discours de rentrée de l'Institut catholique de Toulouse, dont l'A. est le recteur et qui, tout en n'étant pas interdits, sont en tout cas peu sympathiques aux nazis mais si peu accessibles au vulgaire que les nazis n'ont sans doute pas compris pourquoi ils auraient dû les interdire. Dans tous ces écrits se manifeste la tendance de Mgr de Solages (ancien collaborateur d'*Irénikon*) d'être un grand seigneur de la pensée, de ne pas déroger, de faire magnifiquement son devoir de guide et de chef. Ce petit livre s'apparente aux

meilleurs morceaux de « Patriotisme et Endurance » du grand Résistant que fut le cardinal Mercier auquel d'ailleurs ce livre présent est dédié.
A.

Peter von Lieven. — Im Einklang mit dem Ewigen. Zurich, Rascher, 1944, in-8, 218 p.

L'auteur de ce livre se dit vivement impressionné par le fait qu'autour de nous tout est mouvement, de même qu'en nous rien ne semble fixe, stable et solide. C'est pourquoi l'homme flotte si souvent, à moins qu'il ne se résigne, s'embourgeoise, à moins qu'il ne soit « content de lui-même » — ce qui est la pire des maladies (p. 139). Mais, pour construire une vie qui vaille la peine d'être vécue, il faut des matériaux solides et stables, un point d'appui sur lequel on puisse compter. Où trouver un tel fondement ? Où trouver sur quoi l'on puisse se fier ? Qu'est ce qui est « éternel » dans le perpétuel flux et reflux des choses mouvantes, passagères et irréelles ? Sous la forme simple et familière de 37 « lettres à un ami », l'A. cherche à déterminer ce qui est d'essence relative dans le monde et il essaie de découvrir si l'on ne peut trouver un point où l'on touche l'éternel, l'Absolu. Tout, conclut-il, est irréel et *fata morgana* — sauf toutefois deux choses, à savoir le principe de l'identité avec soi-même et par dessus cela ... tout ce qui procède d'un amour désintéressé. — L'A., dit un épilogue, est mort à Lucerne le 27 déc. 1943 ; il a laissé à sa famille un testament spirituel : « le chemin le plus sûr qui conduit à l'Éternel — c'est l'exercice de la prière et du culte divin ». A.

Chan. F. Baix et dom C. Lambot, O. S. B. — La Dévotion à l'Eucharistie et le VIIe centenaire de la Fête-Dieu. Gembloux, Duculot et Namur, la Procure ; in-8, 1946, 160 p.

« Ce petit livre, écrit pour édifier plutôt que pour instruire », trace une histoire anecdotique du culte du S. Sacrement et de l'institution de la Fête-Dieu, ainsi que d'autres dévotions connexes. Quelques documents et un florilège euchologique terminent l'ouvrage.

Cette dévotion, qui cristallise le caractère de la piété latine actuelle, provient de la prise de conscience de la personnalité du Christ dans l'Eucharistie, et du culte de prédilection dont son humanité sainte devient l'objet au Moyen Age. La nouvelle fête est proposée par ses promoteurs comme un dédoublement glorieux du Jeudi-Saint, et l'occasion de réparer les irrévérences de routine dont l'auguste Sacrement a pu être l'objet. On aimerait savoir la part respective des auteurs daus ce travail, où l'exposé est circonstancié, le ton théologique, sauf quelques expressions reçues, et l'atmosphère d'une piété bienfaisante. D. M. F.

Dom Jean Leclercq, O. S. B. — La Spiritualité de Pierre de Celle. (Études de théol. et d'hist. de la spiritualité, VII). Paris, Vrin, 1946 ; in-8, 246 p.

Pierre de Celle fut abbé du monastère de la Celle au diocèse de Troyes en 1162, et mourut évêque de Chartres. Il fut un auteur spirituel de valeur apprécié de Mabillon, et il mérite d'être mieux connu. L'A. du présent ouvrage en fait avant tout le « témoin d'un milieu ». Pierre de Celle en effet est extrêmement représentatif du moyen âge monastique, en tant que celui-ci se distingue du moyen âge scolastique. En lui afflue, avec une plantureuse vitalité, toute la succulence des florilèges patristiques du moyen âge, harmonisés à la piété du temps. Les chapitres des deux dernières parties (psychologie mystique et doctrine spirituelle de Pierre de Celle) sont une évocation nostalgique de l'âme médiévale. En voici les titres : le langage mystique, la poésie biblique, la prédication du ciel, l'*otium quietis*, science et conscience, de la lecture à la contemplation, l'image de Dieu, confession et communion, épouse du Christ-roi. Le livre de D. L. est un de ceux que les moines vraiment attachés à leur tradition aimeront à lire, et auquel ils reviendront passionnément. Quelques petits traités inédits figurent en appendice : *De tabernaculo Moysi, In Ruth, De conscientia, De afflictione et lectione.* D. O. R.

Guillaume de Saint-Thierry. — Le Miroir de la Foi. Présentation, traduction et notes par D. J. M. DÉCHANET, O. S. B. (Bibliothèque de Spiritualité médiévale), Bruges-Paris, Beyaert, 1946 ; in-8, 192 p.

« La foi, avait dit Abélard dans son *Introduction à la Théologie*, est l'opinion qu'on se fait des réalités cachées, non évidentes, c'est-à-dire qui ne tombent pas sous les sens du corps de l'homme ». Pareille définition trahissait des positions doctrinales singulièrement dangereuses : la foi n'était plus un don de Dieu, elle perdait toute certitude et toute transcendance. Périlleuse pour le croyant, une telle conception l'était plus encore pour le religieux ou le moine dont la vie toute entière est une vie de foi. Guillaume de Saint-Thierry, théologien et contemplatif, veut rassurer les esprits que ce rationalisme aurait pu troubler. Point d'apologétique insipide dans son *Miroir*. Il y rappelle simplement les positions essentielles de la théologie : liberté, gratuité, certitude de la foi, il insiste surtout sur la signification spirituelle et contemplative de la foi, connaissance obscure et savoureuse qui nous fait pénétrer dès maintenant les mystères de Dieu en attendant la lumière définitive de la gloire. Cet exposé ne manque ni de richesse ni d'ampleur. Tout en s'inspirant des données les plus traditionnelles — rappelons à ce propos tout ce que D. Déchanet nous a dit des sources orientales de la pensée de Guillaume, — il demeure cependant extrêmement personnel, notamment en ce qui concerne la théorie de l'amour-intellection qui ne fut pas sans influence sur la théologie du P. Rousselot. Quelques négligences typographiques ne nous empêchent pas d'apprécier le soin avec lequel D. Déchanet a établi un texte latin aussi parfait que possible, à l'aide de l'unique manuscrit actuellement connu. L'introduction, la traduction, les notes facilitent beaucoup l'intelligence d'un ouvrage difficile et le

rendent accessible à tous ceux que préoccupent les problèmes relatifs à la nature de la foi et à son rôle dans la vie spirituelle. J. CHÂTILLON.

F. Sherwood Taylor. — The Fourfold Vision. A Study of the Relations of Science and Religion. Londres, Chapman et Hall, 1945 ; in-12, 108 p.

Voici un scientiste qui confesse les limitations de la « science » — science naturelle et science appliquée. Une conception mécanique du monde apparaît comme un acte de crédulité naïve, la science n'étant pas la seule voie pour connaître le monde ; il y a aussi les voies artistique, spirituelle et religieuse. Et c'est la vraie sagesse quand on unit les quatre voies, les quatre visions pour connaître la réalité. V. J.

Romano Guardini. — Der Tod des Sokrates. (Sammlung, Überlieferung und Auftrag, I.). B. Francke, 1945 ; in-12, 242 p.

Id. — Zu Rainer Maria Rilkes Deutung des Daseins (Même coll., II). Ibid., 1946, 122 p.

Voici les deux premiers volumes d'une série par laquelle on veut rendre accessibles à un plus grand cercle de lecteurs des textes classiques de la littérature mondiale. Romano Guardini se fait ici l'interprête de Platon et de Rilke dans quelques unes de leurs œuvres les plus significatives. Ce guide averti a certainement réussi à ouvrir une brêche dans l'intimité de ces auteurs, et à créer autour d'eux cette atmosphère de « silence » que l'éditeur de la série, M. E. Grassi, considère avec raison comme de première importance pour uue compréhension réelle et objective des chefs d'œuvre de l'esprit. D. T. S.

Anthony Trollope. — Œil pour Œil. Roman. Tr. de V. Staquet. Bruxelles, La Boétie, 1946 ; in-12, 251 p.

Un roman d'amour qui place le héros devant le problème : Qu'est-ce qui prime, le social ou le moral ? Dans la conception de l'aristocratie anglaise c'est, paraît-il, le social. Mais, à notre point de vue, nous pouvons regretter que la conception catholique soit présentée d'une manière quelque peu injuste ; le choix d'un prêtre irlandais, pour défendre sa paroissienne catholique, n'est pas pour provoquer la sympathie du lecteur anglais. Et si l'on y regarde de près : quelle différence y a-t-il entre cette manière de concevoir la morale et celle des États où le « social » est la règle suprême ?
D. Th. B.

Iris Morley. — Soviet Ballet. Londres, Collins, 1945 ; in-4, 71 p., 48 planches, 15 s.

Plus qu'un exposé systématique complet de l'état présent du ballet russe, l'A. ne présente son ouvrage que comme un reportage sur les représentations qu'il lui fut donné de voir au Grand Théâtre de Moscou pendant un séjour de près d'une année en 1944-45. Après quelques pages sou-

lignant les traits de la révolution du ballet vis-à-vis de l'ancien régime, évolution parallèle à celle du théâtre, défilent d'abord les grands ballets de la saison, parmi lesquels le *Lac aux cygnes* et la *Beauté endormie* retiennent l'attention par leur réussite ; ensuite les artistes les plus talentueux Ulanova, Semyonova et Lepeschinskaia parmi les ballerines, Sergéev et Ermolaev comme danseurs, sont des noms à retenir. Quelques impressions d'avenir servent d'épilogue.

La danse, au centre des arts rythmiques et plastiques, participe aux émotions et aux évocations de chacun d'eux. Née spontanément du peuple, elle est en honneur chez tous les peuples ; chez les plus civilisés, elle acquit une haute perfection d'inspiration et d'exécution. Mais l'écueil inévitable après toute apogée est l'académisme, de nouveaux génies doivent alors créer de nouvelles formes. Cet art possède ainsi une force d'attraction exceptionnelle qui entraîne irrésistiblement dans le sens de l'idéologie sous-jacente. Toute civilisation y trouve son incarnation parfaite. La Russie, au peuple poète et musicien, devait exceller dans la danse. A la faveur d'un régime nouveau qui leur a soufflé un esprit réaliste, terrestre et démocratique, ce livre nous en fournit des documents, de grands talents se sont épanouis, ont renouvelé les idées, les formes, les procédés, et produisent ce complexe artistique, où le plus noble et le trouble de l'âme humaine trouvent leur expression sans contrainte. D. M. F.

HISTOIRE

Johannes Hollnsteiner. — Die Kirche im Ringen um die christliche Gemeinschaft (13.-15. Jahrhundert). Fribourg en B., Herder, (1940) ; in-8, XII-552 p.

Ce volume est le tome II, 2e partie de l'Histoire de l'Église de J. P. Kirsch, universellement connue et appréciée, mais entièrement refondue par des spécialistes ; les tomes précédents ont paru avant la guerre et celle-ci est responsable de la longue interruption dans la publication. Cette Histoire de l'Église ne peut être comparée pour sa valeur scientifique qu'à l'Histoire de l'Église de Fliche et Martin, mais ici chaque partie ayant un seul auteur présente plus d'unité que dans son congénère français. La période étudiée comprend deux parties : l'apogée du pouvoir ecclésiastique du Pape et puis un premier déclin dû aux assauts extérieurs de la puissance musulmaue et à la désagrégation intérieure résultant des premiers germes de l'individualisme. Consciente de ce double danger, l'Église accentue son organisation communautaire ; elle ne l'obtient qu'au prix d'une lutte lente et systématique qui est d'une importance primordiale pour son développement futur. Le mérite de cet ouvrage est d'avoir dégagé très clairement le caractère propre de l'époque envisagée et de l'avoir fait avec une connaissance approfondie des sources et des documents contemporains.

D. Th. B.

C. Pichon. — Histoire du Vatican. Paris, S.E.F.I., 1946; in-12, 498 p.

Caractérise l'action de la Papauté en faveur de la civilisation et du bien être des peuples durant dix-neuf siècles. Au vingtième siècle, cette action s'exerce principalement dans le domaine idéologique et diplomatique. Elle rencontre une sympathie de plus en plus grande du côté des États-Unis et du monde anglo-saxon, une opposition de plus en plus radicale du côté de l'U. R. S. S. et des pays contrôlés par elle. D. T. B.

Georg Ostrogorsky. — Geschichte des Byzantinischen Staates. (Byzantinisches Handbuch im Rahmen des Handbuchs der Altertumswissenschaft, herausgegeben von Walter Otto ; I. Teil, 2. Band). Munich, C. H. Beck, 1940 ; gr. in-8, XIX-448 p., 8 cartes, 28 RM.

M. Ostrogorsky, professeur à l'université de Belgrade, a pris comme base de son livre la conception de la continuité historique de l'esprit gréco-romain dans l'empire byzantin que l'on peut bien définir comme l'empire romain de nation grecque devenu chrétien. Ainsi il mérite bien sa place dans le *Handbuch der Altertumswissenschaft* fondé par Iwan von Müller, et l'on peut en espérer une influence fertile dans l'enseignement de l'histoire dans les études moyennes et supérieures. C'est le développement de l'*Esquisse de l'histoire byzantine* de H. Gelzer, parue dans la 2e édition de la *Geschichte der byzantinischen Literatur* de Krumbacher en 1897. A lui seul le volume montre déjà quel progrès les études byzantines ont accompli depuis un demi siècle. C'est l'État byzantin dont nous voyons ici le développement intérieur soumis aux changements de la politique domestique et extérieure, avec ses institutions économiques, sociales et militaires. Quand c'était nécessaire l'A. a touché aussi à l'histoire de l'Église byzantine et à sa théologie qui est réservée pour un autre volume, en jetant un regard systématique général sur les facteurs qui travaillaient l'Église et ses idées religieuses. Après avoir retracé l'évolution de la byzantinologie depuis le début du XVIe siècle, l'A. brosse un tableau rapide de la période 324-610, conformément au plan du *Handbuch*. Des chapitres spéciaux sont consacrés à ses premières grandes luttes pour l'existence et la rénovation de l'État byzantin (— 711), à la crise iconoclaste (— 843), à l'époque glorieuse de l'empire (— 1025), à la domination de la noblesse bureaucratique de la capitale (— 1081), à celle de la noblesse militaire (— 1204), à la domination latine et à la restauration de l'empire (— 1282), à la décadence et la ruine (— 1453). Chaque chapitre du livre, achevé déjà en grande partie en 1937, est précédé d'une revue des sources et chaque paragraphe d'une indication de la littérature générale. L'A. a tiré largement parti de la grande contribution apportée au progrès des études byzantines par les savants slaves ; l'importance des rapports de l'empire avec les états slaves des Balkans n'en ressort que mieux. Remarquons que Grégoire Palamas n'a pas été *protos* à l'Athos (p. 369) mais seulement higoumène de la Grande Lavra pendant peu de temps. D. I. D.

Charles Verlinden. — Les Empereurs belges de Constantinople. Bruxelles, Dessart, 1945 ; in-12, 228 p.. 72 fr. b.

Animé de l'intention hautement louable d'exalter les fastes nationales d'avant la constitution du pays, l'A. ne peut se défendre de remplacer un chauvinisme français qu'il combat par un chauvinisme belge, et de fausser les perspectives historiques, fait dont le frontispice, une Ste Sophie flanquée de minarets, annonce déjà l'anachronisme. Il n'est pas d'ailleurs tellement honorable d'avoir pour compatriotes des princes ambitieux, assurément religieux, mais qui ont détourné l'institution de la Croisade de sa finalité première, pour usurper un trône auquel ils n'avaient aucun titre, ni de droit ni d'opportunité. La IVe Croisade est restée à l'esprit des Orientaux comme la pire abomination, elle acheva de dresser byzantins et latins en une hostilité persistante, que même des accords de principes entre pasteurs assemblés en conciles ont été impuissants à tempérer.

Si la valeur personnelle et l'importance des exploits installent les hommes dans l'histoire, il y aurait intérêt à reprendre le sujet sur un plan plus serein, plus objectif et plus universel. D. M. F.

Kurth Schleyer. — Anfänge des Gallikanismus im 13. Jahrhundert. Berlin, Ebering, 1937 ; in-8, 205 p.

Cet ouvrage étudie et décrit la résistance du clergé français aux privilèges accordés aux Ordres mendiants à la fin du moyen âge. L'auteur estime qu'on n'a pas assez fait droit à l'attitude conservatrice du haut clergé, surtout de celui de France, dans ce conflit. Il expose donc à nouveau ce conflit à la lumière de documents et d'éléments nouveaux, notamment concernant les différentes versions de la Bulle *Etsi animarum* d'Innocent IV. Il détaille les arguments canoniques produits de part et d'autre.

D. T. B.

Steward Herman. — The Rebirth of the German Church. Londres, S. C. M., Press, 1946 ; in-8, 286 p., 10/6.

Martin Niemöller, — le pasteur protestant, universellement connu pour avoir tenu tête, indomptablement, à Hitler, et cela même au camp de concentration, — a écrit une fort émouvante préface à ce livre. L'Allemagne, dit-il, se sent actuellement comme un malade qui se réveille après une longue et douloureuse opération et qui n'a pas encore réussi à rejeter les traces de l'anesthésie sous laquelle on l'a fait vivre pendant douze ans. Et il est à souhaiter, pour l'honneur du nom chrétien, que le reste du monde tende une main fraternelle et secourable a ces hommes qui ont, eux aussi, lutté et souffert contre le nazisme. Un tel geste de compréhension et de compassion serait non seulement un acte d'entr'aide humaine mais rétablirait aussi et surtout les liens de *communio sanctorum* entre tous les membres d'une seule et même Église chrétienne.

L'A. du livre — ancien chapelain de l'ambassade des U. S. A. à Berlin avant la guerre — est retourné en occupation dès que cela fut possible, et il y a mené une enquête approfondie sur ce que les chrétiens ont fait réellement pendant les 12 ans de nazisme et aussi, ce qu'il y a moyen de faire pour les aider à retrouver un équilibre normal. Il décrit avec beaucoup de coloris les temps affreux qu'ils ont dû vivre pour maintenir vaille que vaille, coûte que coûte, un minimum de vitalité chrétienne — et cela mérite les encouragements fraternels des autres chrétientés.

Le livre se termine sur le texte du message radiodiffusé de l'archevêque de Cantorbéry au peuple allemand et la réponse si digne qu'y fit l'évêque Wurm de Wurtemberg. A.

Hugh Martin. — Les Églises de Grande Bretagne et la Guerre. Londres, Ministère de l'Information, 1945 ; in-8, 64 p.

Pages d'une gloire immortelle — voilà ce que l'on trouve dans cet admirable petit opuscule ; récits d'actes héroïques, de dévouements merveilleux, d'entr'aide pendant les bombardements et les évacuations, de cette qualité suprême d'oubli de soi, de cette bonne humeur malgré tout et de cette « tenue » qui est un des traits les plus traditionnels du caractère anglais. C'est grâce à ces qualités, fruits d'une profonde influence qu'exerce l'Église en Angleterre, que la Résistance y a été si persévérante, si forte et si belle.Gloire en est rendue, dans cet opuscule,à l'Église, aux Églises en Angleterre. On voudrait citer quelques uns des épisodes qui sont narrés : la place nous manque. Retenons, toutefois, cet événement (p. 19) » ... lors de la destruction d'une église catholique, le pasteur anglican du quartier prêta 250 chaises, un autre ministre un harmonium et une firme juive offrit une grande et belle salle pour les offices du dimanche ... » Et cette conclusion : (p. 21) « ... la vue de notre beau temple en ruines nous sera moins pénible à supporter si tout ce qui est arrivé contribue à dissiper les malentendus qui règnent entre les diverses confessions chrétiennes ». Nous nous sommes réjouis de trouver sous la plume de l'auteur un bel hommage au cardinal Hinsley, unioniste convaincu (p. 45). Ajoutons enfin que si la traduction de l'anglais est parfois gauche et même pénible, les photos merveilleuses nous donnent une image réconfortante de l'Angleterre en guerre. A.

Eivind Berggrav. — The Norwegian Church in its International Setting. Londres, S. C. M. Press, 1946 ; in-12, 31 p. 1 /.

Dans cette brochure l'évêque protestant d'Oslo, Primat de Norvège, raconte les tribulations et la résistance — parfois émouvante et souvent héroïque — du clergé et des fidèles. C'est la guerre, déclare l'Évêque, qui nous a révélé toute la force de notre foi et la relation de cette foi dans les incidences internationales et œcuméniques. L'A. raconte une charmante scène qui s'est déroulée au moment où la Gestapo le poursuivait pour avoir

publié une protestation contre l'Occupant. C'est l'évêque catholique qui est allé le voir, lui a dit sa sympathie pour son courage civique et l'a assuré de tout son appui dans cette tribulation (p. 20). Comme conclusion l'A. dit : « L'hostilité entre protestants et catholiques est déplorable. Mais, à tort ou à raison, chacun de nous envisage Dieu de sa propre façon. Nos convictions religieuses doivent grandir et mûrir en liberté. Nous ne devons pas songer à créer l'union artificiellement avant l'heure ». A.

Histoire de la Révolution Russe. T. I. De la Guerre mondiale aux journées de Juillet. Paris, Éditions Sociales, 1946 ; in-8, 224 p.

Ce livre est la traduction de l'édition russe de 1936 de l'histoire ou l'Apologie de la Révolution russe destinée à établir que le régime tsariste opprimait les peuples et le régime soviétique leur a apporté la liberté.

D. T. B.

H. A. Freund.— Russia from A to Z. Sydney, Angus, 1945 ; in-8, 715 p.

Petite encyclopédie contenant de courts articles classés par ordre alphabétique sur toutes les connaissances usuelles se rapportant à l'URSS sur sa Constitution, son économie, ses relations avec les autres pays, son histoire, l'État et le Parti, les principes juridiques et sociaux. En annexe on trouve une bibliographie, des cartes et un index. Le livre se recommande par son sens de l'objectivité et est au courant des derniers décrets jusqu'à l'année de sa publication. D. T. B.

M. Tougouchi-Gaïannée. — L'URSS face au Problème des Nationalités. — Liége, Soledi, 1946 ; in-16, 382 p.

Les peuples de Russie ont toujours été assujettis. La Révolution bolchéviste naissante a d'abord mâté les velléités à l'indépendance de quelques peuples de son territoire et a formé ensuite l'Union des républiques fédérées et autonomes. Toutes ces républiques sont intégrées au régime soviétique et étroitement surveillées par le parti communiste. Le droit des peuples de se gouverner eux-mêmes, est reconnu aux minorités en accord parfait avec les principes et la discipline du parti. Ce régime a été étendu aux peuples envahis pendant la guerre et le sera bientôt aux satellites où Moscou surveille la politique et qui ont gardé encore quelque vestige d'indépendance. D. T. B.

Jean Champenois. — Le Peuple russe et la Guerre. Paris, Julliard, 1947 ; in-8, 268 p.

Courts aperçus des divers événements survenus en Russie soviétique de 1937 à 1945 écrits, par un journaliste français. Ils fournissent une image vive et actuelle de la vie politique, sociale et militaire à cette époque en URSS. D. T. B.

F. Fedorov. — L'Église et le Culte en URSS. Paris, Éditions Sociales, in-8, 38 p.

Tract destiné à établir que toutes les confessions jouissent en Russie de la liberté de conscience et de culte ; et que les ministres de ces cultes s'en félicitent. — Il n'est pas fait mention des catholiques byzantins de l'Ukraine. D. T. B.

Sarmazius. — The Soviet Union. Londres, Sword of the Spirit, 1946 ; in-12, 32 p.

Montre comment la religion orthodoxe et catholique ont été persécutées en Russie avant et pendant cette guerre-ci. D. T. B.

Julio Gonzales. — El maestro Juan de Segovia y su Bibliotheca. Madrid, Consejo Superior de Inv. Cient., 1944 ; in-12, 213 p.

Ce petit volume contient plus qu'uue étude bibliographique d'un savant théologien espagnol (1393-1458). On trouvera le catalogue des œuvres recueillies et classées par J. de S. ; il en fait une description dans l'acte de donation. Ce manuscrit est publié ici. L'importance de ce petit volume consiste, nous semble-t-il, dans l'étude biographique qui l'ouvre et dans l'exposé des travaux théologiques de cet auteur. Du point de vue de l'Union, bien entendu. C'est que J. de S. fut délégué par l'université de Salamanque au concile de Bâle, étudia la question, si discutée alors, de l'autorité conciliaire ; fut un opposant raisonné d'Eugène IV ; contribua aux études sur la procession du saint-Esprit qui préparèrent le concile de Ferrare ; il fut même envoyé à Constantinople ; déjà en 1427 le patriarche de Constantinople lui avait demandé d'étudier le Coran pour travailler à la conversion des musulmans. Après la prise de Constantinople, il fit cette traduction trilingue, disant qu'il valait mieux connaître les musulmans que les combattre. J. de S. termina ses études à la fin de sa vie, dans la solitude, après une vie mouvementée. C'est un livre à retenir. D. Th. B.

Gaëtan Bernoville. — Grignion de Montfort. Apôtre de l'École et les Frères de Saiut-Gabriel. Paris, Albin Michel, 1946 ; in-8, 372 p.

Le nouveau saiut ue fut pas seulement grand apôtre du culte marial et grand missionnaire, mais aussi un fondateur très zélé d'écoles chrétiennes. C'est ce que M. B. raconte en cet ouvrage par l'exemple de l'Institut des Frères de Saint-Gabriel. Seulement voici qu'après mûres délibérations la S. Cong. des Rites, à part le Card. Tisserant, vient de déclarer que S. Gr. de M. n'était pas le fondateur immédiat de cet Institut. M. B. le savait et il le dit (p. 108 et suiv.). La « postérité spirituelle » du Saint fait autant pour sa gloire que des titres précis. Et M. B. a bien marqué combien l'esprit du Saint se développa dans les divers instituts dont il fut l'inspirateur. D. Th. B.

Denis Gwyn. — Lord Shrewsbury, Pugin and the Catholic Revival. Londres, Hollis et Carter, 1946 ; in-8, XXII-156, p. 10/6

Pendant que Newman décrivait un nouveau printemps catholique en Angleterre dans le domaine religieux, ce renouveau se manifestait aussi dans le domaine social et artistique. Les promoteurs Lord Shrewsbury et l'architecte Pugin : leur rôle et leur influence est précisée dans ce volume.

D. T. B.

W. Fr. Brown. — Through Windows of Memory. Londres, Sands, 1946 ; in-8, 200 p. 15 sh.

L'auteur, originaire d'une famille écossaise presbytérienne devenue catholique, est entré lui-même dans le clergé et est évêque titulaire de Pella depuis 1924. Il a beaucoup fréquenté le monde anglais et a laissé dans ses souvenirs maints traits anecdotiques sur gens et choses, qui sont publiés ici. Le public anglais et étranger lira ces souvenirs avec plaisir. Le plus long de ces quarante six chapitres est consacré aux Conversations de Malines. A l'avance l'auteur n'en attendait rien de bon. Il aurait contribué à y mettre un terme, car c'est lui qui indirectement aurait attiré l'attention de Pie XI sur la recrudescence d'antipapisme provoquée, jusque dans le Parlement anglais, à l'époque des Conversations et surtout à l'ocassion des débats sur le Prayer Book. — Ces débats n'étaient-ils pas postérieurs au Conversations ? En tous cas les Conversations ont pris fin par la mort du Cardinal Mercier. D. T. B.

RELATIONS

Manuel Alonso, S. J. — Alonso de Cartagena : Defensorium Unitatis Christianae. Madrid, Consejo Superior de Inv. Cient. 1943 ; in-8, 386 p.

Ce beau titre couvre une œuvre d'Unité chrétienne, dont l'objet est merveilleux, sans être toutefois, en premier ressort, du domaine de cette revue. Les Juifs d'Espagne connurent de durs temps au XVe siècle, même les Juifs convertis. Alonso de Cartagena, évêque de Burgos (1435 à 1456) était lui-même fils d'un Juif converti, célèbre par ailleurs, Don Pablo de Santa Maria. Il veut, dans cet écrit, combattre la thèse et la politique qui défendent à tout juif d'occuper une charge publique.

Daus ce traité, l'Évêque de Burgos a écrit d'admirables pages sur l'unité de la Rédemption : l'amour rédempteur ; l'Église doit recevoir tous les hommes. D'ailleurs le P. Alonso nous livre ici le texte latin, muni de toutes les référeuces scripturaires et patristiques ainsi que de tables. Une introduction historique situe cette œuvre courageuse pour l'époque où elle fut écrite. Un grand nombre de ces pages et de ses thèses peuvent être reprises comme argument à toute l'Œuvre de Réunion. D. Th. B.

The Christian Church and World Order. A Statement by the Commission of the Churches for International Friendship and Social Responsability. Londres, S. C. M. Press, 1942 ; in-12, 31 p.

Le monde à reconstruire n'est pas seulement un problème d'ordre économique social ou politique, mais surtout et avant tout une question religieuse, une tâche pour l'Église. Déjà pendant la guerre les chrétiens d'Angleterre cherchaient des solutions.Et les chefs des diverses confessions rappelaient les grandes lignes fondamentales de la théologie et christologie. « Sans Moi vous ne pouvez rien faire » et aujourd'hui cette phrase est plus évidente que jamais.Cette petite brochure le dit excellemment.Notons que p. 29 il y a des considérations sur l'attitude des chrétiens envers la Russie soviétique (considérations émises et qui valaient pendant la guerre). Le texte est couronné par la fameuse lettre collective (p. 27) signée par les représentants de l'Union sacrée et religieuse. A.

Professeur H. Kraemer. — L'Église chrétienne dans la crise mondiale (Cahiers de l'Institut œcuménique, n° 1). Genève, Éd. Oikumene, s. d. ; in-8, 13 p.

Notre chronique 1946, p. 407, a annoncé l'inauguration de l'Institut œcuménique de Bossey et le discours inaugural du prof. K. On le trouve *in extenso* dans cette brochure, avec une préface du Dr. Visser' t Hooft. Il expose comment l'Institut est destiné à devenir un instrument pour la confrontation de la nature et du message véritables de l'Église avec le monde contemporain, pour en dégager les implications théoriques et pratiques, pour la prédication et l'action de l'Église. D. C. L.

Roger Aubert. — Le Saint-Siège et l'Union des Églises (Coll. Chrétienté nouvelle). Bruxelles, Éd. Universitaires, 1947 ; in-12, 160 p.

Ce nouveau volume de la Collection a été publié à la demande du Comité belge de Documentation religieuse pour l'Orient et est dû à l'Abbé R. Aubert, maître en théologie et professeur au grand séminaire de Malines, de l'amitié duquel *Irénikon* s'honore. Il a une grande valeur documentaire (nous n'y voyons pas de lacunes importantes) et, encore plus, conformément à l'intention de son A., d'orientation intelligente dans les rapports du Saint-Siège depuis le pontificat de Léon XIII (avec un bref aperçu sur la période antérieure), avec les chrétientés dissidentes. La conclusion relève p. 155 l'évolution, à notre avis fondamentale, qui s'est produite dans l'enseignement pontifical au sujet des conséquences des schismes dans l'Église catholique. L'« œcuménisme » catholique est en relation directe avec elle ; certains de ses aspects sont exposés dans les pages suivantes et le volume tout entier en est un précieux témoin. D. C. L.

William Adams Brown. — Toward a United Church. Three Decades of Ecumenical Christianity. New York, Scribners, 1946 ; in-8, 264 p., 2.50 dl.

Pionnier du Mouvement œcuménique, l'A., mort en 1943, laissait deux manuscrits sur les deux sujets qui lui étaient les plus chers : l'un, sur le Christ, qui a été édité par H. P. Van Dusen sous le titre *How to Think of Christ*, l'autre concernant l'Unité chrétienne, que le Dr. S. M. Cavert, secrétaire général du Conseil fédéral des Églises du Christ en Amérique, édite sous le titre ci-dessus en y ajoutant un épilogue sur les développements récents du sujet. En pleine guerre mondiale, W. A. B. eut l'idée d'écrire une espèce de *compendium* de la chose œcuménique, objet, malgré sa jeunesse, d'une abondante littérature (dont les ouvrages principaux sont donnés dans un appendice rédigé par P. G. Macy).

Le volume est divisé en 3 parties. Suivent 11 appendices contenant les principaux documents. Au point de vue documentaire il remplit bien son rôle et comble une importante lacune. Il donne aussi un aperçu (où le point de vue personnel de l'A. semble occuper une grande part) de la dialectique propre du Mouvement œcuménique (dont la définition est donnée p. 194), avec une part toujours croissante de l'élément doctrinal qui gravite autour de la place de l'organisation (ecclésiastique) dans le plan de Dieu (p. 184). Elle aboutit de nos jours, en attendant des développements ultérieurs, au Conseil œcuménique des Églises dout le but final est cette unité « qui a brisé à jamais avec l'idéal de conformité et donne une place dans son programme d'avenir à l'indépendance de la pensée aussi bien que de l'action » (p. 14). D. C. L.

LIVRES REÇUS

Theodore O. Wedel. — *The Coming Great Church. Essays on Church Unity.* Londres, S. C. M., in-12, 158, 776. Cfr *Irénikon*, 1947, p. 246.

Reinhold Niehbur. — *De Teekenen der Tijden.* Toespraken voor heden eu morgen. Geautoriseert Vertaling van D. van Overbeek. Amsterdam, W. ten Have, 1947 ; in-8, 160 p. Cfr. *Ibid.*, p. 345.

Paul B. Anderson. — *L'Église et la Nation en URSS.* (Comprendre pour construire) trad. de l'anglais par C. Wilczkowski, Paris, Calmann-Lévy, 1946 ; in-12, 290 p. Cfr *Id.*, 1946, 233 p.

TABLE DU TOME XX

I. ARTICLES

II. NOTES ET DOCUMENTS

III. CHRONIQUE RELIGIEUSE

IV. ACTUALITÉS

V. BIBLIOGRAPHIE

Imprimatur.
P. BLAIMONT, vic. gen.
Namurci, 5 déc. 1947.

Cum permissu Superiorum.

IMPRIM. J. DUCULOT, GEMBLOUX *(Imprimé en Belgique)*